

الأمة في قرن

عدد خاص من

أمتي في العالم

حولية قضايا العالم الإسلامي

١٤٢٠-١٤٢٣هـ
٢٠٠٠ - ٢٠٠١ م

الكتاب الثانى
الأمة فى قرن
خبرة العقل المسلم
خبرات وتطورات وحوارات




العالمية للتجليد
ت : ٢٩٧٢٢٦٦ ـ ٠١٠/١٥٤٢٢٩٦
لصاحبها على النادى


العالمية للتجليد
ت : ٢٩٧٢٢٦٦ _ ٠١٠/١٥٤٢٢٩٦
لصاحبها على الشاذلى

الكتاب الثانى

الأمة فى قرن

خبرة العقل المسلم

خبرات وتطورات وحوارات



مركز الحضارة للدراسات السياسية

٢٦ ب شارع الجزيرة الوسطى - الزمالك - القاهرة - ج. م. ع.

بيانات الفهرسة أثناء النشر - مكتبة المركز بالقاهرة

مجموعة من الباحثين

أمتى فى العالم حولية قضايا العالم الإسلامى - عدد خاص: الأمة فى قرن

١٤٢١ - ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٠ - ٢٠٠١م

تقديم : د. نادية محمود مصطفى

القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية ٢٠٠٢م

عدد الصفحات: ٥١٢

مقاس الصفحة: ١٧ × ٢٤

رقم التصنيف: ٣٢١,٩٦

رقم الإيداع: ١٢١٧٣ / ٢٠٠٢

الترقيم الدولى: ٢-٠١-٥٩١٠-٩٧٧



القاهرة - كوالالمبور - جاكارتا - لوس أنجلوس

تليفون وفاكس : ٢٥٦٥٩٣٩ - ٤٥٤٤٤٦٧ - تليفون : ٤٥٣٦٢٤٨

Email : adel almoalem<shoroukintl@Yahoo.com>



الأمة في قرن

عدد خاص من

أمتي في العالم

حولية قضايا العالم الإسلامي

١٤٢٠-١٤٢٣هـ
٢٠٠٠ - ٢٠٠١

الكتاب الثانى

الأمة فى قرن

خبرة العقل المسلم
خبرات وتطورات وحوارات



الأمة فى قرن:
عدد خاص من حولية أمتى فى العالم
(٢٠٠٠ - ٢٠٠١م)

مستشار الحولية: المستشار / طارق البشرى

الإشراف العام على الحولية: د. نادية محمود مصطفى د. سيف الدين عبد الفتاح

سكرتير التحرير: أ. مدحت ماهر

مساعدو التحرير: أ. شريف عبد الرحمن أ. عزة جلال هاشم

المشاركون فى العدد الخاص:

د. أبو يعرب المرزوقى
د. أحمد حسن الرشيدى
أ. أحمد عبد الحافظ
أ. أشرف نبيه الشريف
د. أمانى صالح
د. باكينام الشرقاوى
أ. بشير سعيد أبو القرايا
د. جلال السعيد الحفناوى
د. جلال عبد الله معوض
د. جمال الدين عطية
د. حازم أحمد حسنى
د. حسنين توفيق
د. حمدى عبد الرحمن حسن
د. حورية توفيق مجاهد
د. داهى الفضلى
د. زكريا حسين
د. سعيد إسماعيل على
د. سيد عمر
د. سيف الدين عبد الفتاح
د. صبحى قنصوة
د. طه جابر العلوانى
د. عبد السلام نوير
د. عبد العزيز التويجرى
د. عبد الله محمد أبو عزة
د. عبد المجيد فراج
د. عبد الوهاب المسيرى
د. علا عبد العزيز أبو زيد
د. عماد الدين شاهين
د. ماجدة صالح
د. محمد الأرناؤوط
د. محمد أحمد سراج
د. محمد عاشور مهدى
د. محمد على آذر شيب
د. محمد عمارة
د. محيى الدين قاسم
أ. مصطفى دسوقى كسبة
د. مصطفى منجود
أ. منير الكمنتر بن الكيلانى
د. نادية محمود مصطفى
أ. نايل شامة
أ. نبيل شبيب
أ. هشام جعفر
د. وجيه كوثرانى

الهيئة الفنية: أ. إيهاب محمد أ. وفاء زكريا

الفهرس

تصدير الكتاب الثانى:

هل كانت مرورًا عابرًا تلك التجربة التى عرك فيها القرن العشرون أمة الإسلام ؟

هل اقتصر وقعه على الأمة - عبر عقوده وحلقاته- على ما تداولته الأسماع والأبصار من أرقام وإحصاءات فيما أبرزه الكتاب السابق دون ما يعبر عنه بالعقل المسلم ؟

لقد تعرضت العقلية المسلمة والفكر المسلم لأصناف من التجارب والخبرات والتطورات والجدل والحوار الممتد عبر مسيرة القرن العشرين والتى تسربت أوليات فعالياتها خلال القرن السابق عليه فى عملية " شد وجذب " بين ازدواجيات مستحكمة تعكس حالة " الأزمة الفكرية " التى تصاعدت وتيرتها - ولا تزال- حتى مطلع القرن الواحد والعشرين .

ومن خلال الكتاب الثانى لعدد " **الأمة فى قرن** " تتبدى أبعاد تلك الخبرات والتطورات والحوارات ، انطلاقًا من يقين بأن ما هو معنوى ، حضارى ، ثقافى ، عقدى . . . هو الشأن الأكثر تأثيرًا وتحريكًا للكينونة المسلمة بما يمثل أحد أهم المعالم المميزة للمنظور الإسلامى ، وبما يطرح تساؤلات كبرى حول خصائص وسمات المشروع الحضارى المنشود لإنهاض الأمة الإسلامية وحول طرائق الارتقاء على محاولات الإحداث والتفعيل ؟

إن مستخلصات هذا الكتاب-فى ظل الوعى بالإمكانيات المدروسة فى الكتاب الأول- تقدم محكًا ذا بال لتقويم الممارسات والتفاعلات فى الداخل الإسلامى وفى علاقات الأمة البينية ، وكذلك فى تعاطيها مع العالم الخارجى فيما سوف تقدمه المحاور المتوالية تباعًا .

أسرة التحرير

اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى فى قرن

د. مصطفى محمود منجود

لما كان الإسلام الرسالة الخاتمة التى أكمل بها الله ـ سبحانه ـ الدين، وأتم به نعمته على عباده، ورضيه لهم دينًا فقد اقتضت سنته فى خلقه أن يرسل إليهم كافة رسولاً؛ ليهديهم سبيل الرشاد والاستقامة على هذا الدين المرضى الخاتم، وأن يجعل الوحى المنزل الموجِّه إلى هذا السبيل المبين دون سواه، ولذلك ألزم الله ـ سبحانه ـ البشر به، وحذرهم اتباع السبل الأخرى؛ لأن فيها إفسادهم ومن ثم إهلاكهم ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾ (الأنعام الآية ١٥٣)، وأوكل ـ سبحانه ـ إلى الإنسان أن يختار بين سبيل الرشاد والاستقامة وبين سبل الإفساد والإهلاك، وأناط بالعقل ـ مناط التكليف ـ أن يقرر وجهة الاختيار ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف الآية ٢٩).

وليس ثمة وسط بين الإيمان وبين الكفر، لكن حركة العقل فى تقرير وجهة الاختيار لا يتركها الله ـ سبحانه ـ تخبط فى عشواء بلا مجال، ولا يدعها تتحرك فى فراغ، وإنما يهيىء لها من كتاب الوحى (قرآنًا وسنة) وكتاب الكون متسعًا للنظر والتدبير من جهة، ولالتماس الدليل والحجة والبينة من جهة أخرى، وإن أختلف منهج النظر والتدبر فى الكتابين.

فكتاب الوحى مجاله يتطلب تدبر آياته ـ سبحانه ـ فى سور القرآن الكريم، وتدبر أحاديث رسوله ﷺ الصحيحة، لمعرفة ما فى هذا الوحى من أفكار وتشريعات، ومقاصد وقيم، وسنن ومواعظ، وأوامر ونواه، تضع حدودًا لما ينبغى الانتهاء عنده، وتضع فى الوقت ذاته حدودًا لما ينبغى الانتهاء عنه؛ لينجز هذا التكليف الإلهى.

أما كتاب الكون فمجاله يتطلب هو الآخر استدعاء ما تم فقهه وعلمه من كتاب الوحى فى النظر إلى ما خلق الله للإنسان، وما سخر له فى السماوات وفى الأرض من كائنات، ذللها له، وأخضعها لإمكاناته ـ فى حدود طاقته ـ ليؤدى رسالته كمستخلف فى الأرض وبقدر ما يضع الكتاب الأول ـ الوحى ـ ضوابط للعقل فى تدبره وفهمه، حتى يظل شرع الله حاكمًا للعقل، بقدر ما يترك له ـ فى حدود هذه الضوابط ـ المجال واسعًا فى إنعام النظر فى كتاب الكون، إنها ضوابط الإرشاد والتوجيه والرعاية لا ضوابط التعطيل والتقييد والجمود.

ويستطيع الإنسان اكتشاف مدى سلامة قراءته للكتابين إذا ما تيقن وأيقن أن فهمه وتدبره لكليهما قاداه إلى أن ما يربط بينهما هو رباط الانسجام والتوافق والتكامل، لا رباط التضاد والتناقض والتعارض، وبعبارة أدق يستطيع الإنسان أن يدرك مدى سلامة فكره إذا كان نتاج هذا الفكر - أي الأفكار على تعدد صورها - لا يوقع تناقضًا بين ما أراده الله له في وحيه، وبين ما أراده له في كونه.

ومعنى ما سبق أن عقل الإنسان - أداة فكره - مطلوب منه أمران متلازمان، أحدهما: إدراك التناغم والاتساق بين كتاب الله وبين كتاب الكون كله، والثاني: إدراك التناغم والتكامل بين كتاب الله وبين مكونات كتاب الكون الفرعية من جهة أخرى، وهذه المكونات لا تعدو أن تكون أنساقًا فرعية للنسق العام في كتاب الكون، ولهذا فالفكر الإنساني عليه أن يكتشف هذه الأنساق والتناغم بين كلٍّ منها وبين ما ورد في كتاب الوحي بخصوص تنظيم وتوجيه كلٍّ منها.

فإذا ما استقام منهجه سيجد أن كل نسق فرعي يغطي في نسق الكون، ويتجه إلى ناحية ليست باليقين تلك التي يغطيها ويتجه إليها نسق فرعي آخر، وإن تكاملت الأنساق الفرعية في النهاية، والفكر حين ينشد اكتشاف أيٍّ من هذه الأنساق سيكتسي بطابعه سياسيًا كان أو غير سياسي، ومن هنا إذا أعمل العقل فيما له صلة بالجانب السياسي من نظم الكون يكون الفكر سياسيًا، فإذا أراد الإنسان أن لا يخالف هذا الفكر كتاب الوحي - أي ليكون إسلاميًا - فيجب عليه أن يبحث عن حدوده في هذا الكتاب ويقف عندها، وساعتها سيكتشف أن حدوده تقابل المتغير مما شرع الله في هذا الكتاب؛ لأن أمور السياسة فيه عامة غير تفصيلية، وليست من الثوابت المطلقة المنصوص عليها تفصيلاً ليقابل بها الله - سبحانه - الثوابت في نظام الكون، والسياسة والفكر فيها يكونان على مقتضى النظر الشرعي إذا جاءا في حدود المبادئ العامة في كتاب الوحي، أي في حدود ما وافق هذا الكتاب، وليس في حدود ما نطق به.

والناظر في خبرة المسلمين منذ أن اختار الله من أنفسهم رسولاً يبلغهم شرعه ومنهاجه يجد أن فكرهم فيما ينتظم الجانب السياسي في نظام الكون لم ينقطع، إلا في عصر النبوة، أو في العصور التي تلته؛ لأن كتاب الوحي ألزمهم ابتداءً أن يجعلوا منه هاديًا - بالجد والاجتهاد والعمل، لا بالقول ومجرد النظر والإدعاء - لنظام الكون في كل فروعه - بما فيها الفرع السياسي - مهما كان الزمان ومهما اختلف المكان، لأجل ذلك تتالت إيناعات المسلمين

الفكرية قديمًا وامتدت معاصرًا، وما بين القديم والمعاصر شهدت هذه الإيناعات تطورًا فى مجالات عديدة من أمور السياسة، بعضها كان وضاءً مشرقًا، وبعضها الآخر كان خافتًا مظلمًا، حسب اقترابها - أى الإيناعات - أو بعدها من حدود السياسة فى كتاب الوحى.

وإذا كان القرن العشرون هو آخر القرون التى عاصرها الإسلام والمسلمون قبل إشراقة القرن الواحد والعشرين، فإن الأمر فى استشراف هذا القرن الأخير - لمعرفة موضع القدم فيه ومتطلباته - يقتضى من المسلمين باحثين وعلماء أن يديموا النظر ويدققوه فى حصيلة فكرهم السياسى فى القرن السابق، لوزن حقيقة ما أسهموا به فى الفكر الإنسانى، وحمل بصمات كتاب وحى الله الذى جعلهم خير أمة أخرجت للناس، وزنًا يطلعهم على ما قدموه، كيف ولماذا ؟ وعلى ما عجزوا عن تقديمه، كيف ولماذا أيضًا ؟ وذلك فيه تبصرة بمواقع الإيناع والتوفيق، فضلاً عما فيه من تبصرة بمواطن الخلل والتقصير.

من هنا كانت محاولتنا فى هذه الدراسة الإسهام فى عرض اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى - انطلاقًا من المقدمات السابقة - التى قدر لها الوجود والمشاركة فى أحداث ووقائع القرن الماضى، وأظن أن محاولة من هذا القبيل يجب أن تتصدى لقضايا أربع كاشفة لعطاء هذه الاتجاهات، **أولاها** تتعلق بالإشكاليات المنهاجية الواجب التصدى لها حال الاقتراب من هذه الاتجاهات على تعددها وتنوعها - أى الإشكاليات - حتى تمهد أرضية تحليلها - أى الاتجاهات - بلا منغصات معرفية أو منهاجيه، **والثانية** ترتبط بالمنطلقات الكبرى التى من عندها بدأ الفكر السياسى الإسلامى باتجاهاته المختلفة، باعتبارها المنبهات التى ألحت على الاتجاهات وضغطت بوجوهها الإشكالية كى تستجيب لها بشكل أو بآخر، **والثالثة** تتصل بالبنية العامة والخريطة الإجمالية لاتجاهات الفكر السياسى خلال القرن، التى لا تعرض فقط لتصنيفاتها بقدر ما تعرض فى هذه التصنيفات أيضًا ملامح الاتجاهات وخصائصها والمستبطن فيها من قضايا وموضوعات، **والرابعة** تقف عند مراجعة اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى فى عطائها خلال القرن، مراجعة ليس من ورائها إلا العدل فى القول - قدر ما يتسع الاجتهاد البشرى - فى إطار من روح النصح والتناصح التى تجد جذورها الأصلية فى شرعنا الكريم من حيث جعل الله سبحانه دينه على لسان رسوله مرادفًا للنصيحة حين قال ﷺ : "الدين النصيحة" والنصيحة هنا معنى جامع وأصل يرد إليه القول والعمل، والفكر والحركة، ولن يتحقق هذا المعنى إلا بإخلاص نية النصح، وإخلاص نية النصح يحققه الصدق فيه، والأمانة فيه، فضلاً عن العدل منهجًا له، ومقاصد عامة تحركه.

وفيما يلى تفصيل لهذه القضايا الأربع :

أولا : إشكاليات منهاجية فى رصد اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى خلال القرن الماضى :

تنطوى عملية متابعة اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى خلال القرن الماضى، ورصدها على قدر غير ضئيل من التعقيد والتشابك والغموض، بل إن ما يكتنفها من صعوبات ومزالق يجعل من الهم بالمحاولة فى هذا الصدد أمراً محفوفًا بالتحديات والمخاطر، وهى مكابدة لا يدرك كنهها إلا من تعايش مع هذا الفكر وعايشه، وقدر له أن يتعامل معه عن قرب، بشكل أو بآخر، ومن ثم مع مفاهيمه، ومناهجه، ومصادره، وتطوراته، وقضاياه، وروافد عطائه، ورواده، ومدارسه، وإيناعاته، واخفاقاته.

وليس المقصود هنا إقامة العراقيل أمام أية محاولة طموحة لرصد اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى خلال قرن أو حتى خلال فترة دون القرن، أو سد المنافذ والسبل، بلى، وإنما المراد تبصرة من يتصدى لهذه المحاولة - فرداً أو جماعة - وتذكيره بالمستبطن فيها من علامات استفهام وقضايا إشكالية، يلزمه إيجاد المخرج منها ابتداء، حتى لا يفاجأ فى النهاية بأنة مضطر إلى التراجع عن محاولته؛ لأن تداعى الإشكاليات لم يدع له أى خيار آخر ؟[1].

ويدخل إجمالاً فى هذه الإشكاليات الآتى :

١- إشكالية تعريف الفكر السياسى الإسلامى فى قرن :

وهى إشكالية قد ينظر إليها البعض على أنها محض افتراء؛ إذ لا يعقل أن يكون لها محل بعد المصنفات المتعددة فى الفكر السياسى الإسلامى، وبعد تدريسه كحقل معرفى فى العلوم السياسية فى كثير من الجامعات، حتى غير العربية، وبعد انعقاد الندوات والمؤتمرات التى اهتمت بقضاياه وهمومه، بل وبعد إعداد الكثير من الرسائل العلمية التى جعلته - أو ما يتفرع منه - محاور موضوعاتها.

وواقع الأمر أنه إذا كانت طائفة مما صنف فى الفكر السياسى الإسلامى قد ساعدت فى عملية الاجتهاد لبناء المفهوم، فإن الكثير مما صنف فيه زاد إشكالها إشكالاً، مع أن تعريف المفهوم يمثل البوصلة التى ننظر من خلالها إلى الفكر ليس فى اتجاهاته فحسب، وإنما فى كل ما يثيره من قضايا، خاصة ونحن نتعامل مع مفهوم سياسى مركب من ثلاثة مقاطع مفهومية، **أحدها:** الموصوف وهو الفكر، **والثانى:** صفة الموصوف الأولى وهى

السياسى، **والثالث**: صفة الموصوف التالية وهى الإسلامى، فهو أذن ليس أى فكر، وإنما هو فكر سياسى، ولكنه من الناحية الأخرى ليس أىّ فكر سياسى، وإنما هو فكر سياسى إسلامى، وهكذا أعطت الصفتان للفكر تميزًا واستغلالا وطبيعة خاصة، وقديمًا قيل " إذا زادت القيود، قل: الموجود ".

وقد سبق لنا تعريف الفكر السياسى الإسلامى على أنه " إعمال العقل فيما له صله بظاهرة السلطة على مقتضى النظر الشرعى "، وحللنا أبعاده المتعددة، لكن ذلك تم فى مجال التنظير العام للمفهوم (٢) أما ونحن نقترب منه في مجال قد حدد زمنيًا بالقرن، فسوف نواجه بتساؤلات متعددة، هل يمكن مع اتساع النطاق الزمنى نسبيًا تبنى تعريف عام وضابط للفكر يصلح لكل عقود هذا القرن؟ وما مدى مرونة هذا التعريف ليواكب ما حدث للفكر ذاته من تطورات فى مناحيه المتعددة؟ وهل الأصوب منهاجيا ومعرفيًا أن نتحدث عن تعريفات متعددة للفكر، وليس تعريفا واحدًا، إذا ما أخذ فى الاعتبار أنه شهد حالات من التطور والنهوض، وحالات أخرى من الجمود والانتكاس عبر مائة عام؟ وما المعايير التى يمكن أن تحكم التعدد فى التعريفات؟ أو بعبارة أدق ما الأطر المرجعية التى تستتر خلف التعدد، وما مصادر هذه الأطر المذهبية، أو الفقهية، أو الجغرافية، أو المنهاجية، أو اللغوية؟

وهنا قد يكون الجمع بين المدخلين فى تعريف الفكر السياسى الإسلامى فى عملية رصده خلال قرن ضرورة لا مفر منها؛ لتجاوز الإشكالية فى التعريف، على معنى أن ينظر إلى المدخل العام فى التعريف على أنه بمثابة الإطار العام الذى يشكل الحد الأدنى لما ينبغى أن يطلق عليه الفكر السياسى الإسلامى، أما المدخل الخاص فينبغى أن ينظر إليه على أنه سعة ورحابه، تسمحان بالتعدد داخل الإطار العام، وعندها يمكن القول بأن هناك تصنيفات للفكر السياسى الإسلامى، مثل الفكر السياسى السنى، والفكر السياسى الشيعى، والفكر السياسى العربى، والفكر السياسى غير العربى، والفكر السياسى الآسيوى، والفكر السياسى الأفريقى، وهكذا حسب معايير التصنيف المختارة، على أن يظل الفكر الإسلامى، أيًا كانت تعريفاته الفرعية، ومهما تعددت السبل فى ذلك مشدودًا إلى الأصل الجامع الذى يحفظه من التبديد، وفقدان الهوية.

هكذا يصير تعريف الفكر السياسى الإسلامى فى مدخليه العام والخاص ضرورة منهجية وحضارية هو المقدمة الأولى فى عميلة رصده خلال قرن، خاصة إذا ما أخذ فى الاعتبار:

ـ إن البعض من داخل الصفين العربى والإسلامى ظل مرابطًا طوال القرن الماضى على ثغر الفصام النكد بين الإسلام وبين السياسة، وما يتفرع عنها فكرًا وحركة، انطلاقًا من نظرة رددت بين الحين والآخر مفادها أن لا صلة للدين بالسياسة، ولا صلة للسياسة بالدين، الأمر الذى حدا بهذا البعض إلى أن يرتب على هاتين المقدمتين ـ الفصل بين الدين والسياسة عمومًا، وبين الإسلام والسياسة خصوصًا ـ إنكار أن يكون للمسلمين حظ ملموس من الفكر السياسى، وهو افتراء وفرية تصدى الكثيرون لما فيهما من مغالطات وأخطاء.(٣)

ـ كذلك فإن البعض بدافع التعصب لكل ما هو إسلامى ولكل ما يخرج من رحمه، أو رغبة فى خلط المفاهيم وتخليطها، أو بحرص على التفرد فى الغرابة وابتداع ما يلفت الأنظار، أو بانسياق وراء الشائع من المصطلحات فى دوائر غير مسلمة، استبدلوا بالإسلامى كصفة ثانية للفكر صفات الإسلاموى، والتأسلمى، والمتأسلم، والمؤسلم،(٤) وكلها لا تعدو أن تكون فى أغلبها تخريجات لما شاع واستقر عن الإسلام السياسى، ذلك المفهوم الذى أريد ـ ضمن ما أريد منه ـ أن يتحول معه الإسلام إلى الكثير من إسلام.(٥)

ـ وإن ثمة فوضى فى منهج النظر إلى المفاهيم وثيقة الصلة بالفكر السياسى الإسلامى، والذى جاء من تجلياتها خلال القرن استخدام هذا المفاهيم كمرادفات لمفهوم الفكر السياسى الإسلامى، خاصة مفاهيم الفقه السياسى الإسلامى، والعقل السياسى الإسلامى، والتراث السياسى الإسلامى، والنظرية السياسية الإسلامية، والفلسفة السياسية الإسلامية، والمثالية السياسية الإسلامية، والعقيدة السياسية الإسلامية، والمذهب السياسى الإسلامى.

وبصرف النظر عما فى ذلك من مغالطات منهاجية ومعرفية فإن فيه كذلك تكريسًا لما اشتهر فى الفكر السياسى عموما من خلط البعض بينه وبين غيره من المفاهيم، تحت دعوى لا مشاحة فى الاصطلاح، وقد سبق بيان خلط ذلك وخطئه فى موضوع آخر(٦).

ـ وإنه انتشرت خلال القرن ـ ونشرت ـ دراسات حاولت دراسة الفكر السياسى من المنظور الإسلامى خلال القرن الماضى، بيد أنه تداخلت عناوينها والتبست على الكثيرين ممن تتبعوها واطلعوا عليها، لما وجدوا فيها " الفكر السياسى الإسلامى "، " والفكر السياسى فى الإسلام "، " والفكر السياسى المسلم "، " والفكر السياسى للمسلمين "، و" الفكر السياسى لأهل السنة "، " والفكر السياسى الشيعى "،(٧) و مصدر اللبس الأساسى عدم تبين: هل الإسلامى " هو نفسه " فى الإسلام "، " أو " المسلم "، أو

"المسلمين"، أو "السنى"، "أو الشيعى"، أين الالتقاء، و أين التضاد ؟ وأيها يحكم الآخر ؟ وأيها الحجة عليه ؟ وإلى أيها تحاكم بقية المصطلحات ؟

٢ـ إشكالية غياب نظرية عامة لمصادر الفكر السياسى الإسلامى :

وبصرف النظر عن أسباب هذا الغياب وهى كثيرة فى الواقع ـ بعضها يعود إلى طبيعة المصادر ذاتها، وبعضها الآخر يعود إلى ضآلة حظ التنظير السياسى الإسلامى عامة من الاهتمام والتدقيق، وبعضها الثالث يرجع إلى موقع الحديث عن المصادر ضمن أولويات الحديث عن قضايا الفكر السياسى الإسلامى الأخرى، عند من أولاه دراسة وتأصيلاً ـ فإن واقع الحال يؤدى بالباحث فى هذا الفكر ـ وفى أى من حقبه الممتدة ـ إلى الحيرة والتردد، من حيث تفوته ركائز هى فى القلب مما ينبغى أن تؤسس عليه هذه النظرية العامة.

ولعل فى المقدمة منها ـ أى الركائز ـ طرق تتبع روافد المصادر حسب زمان صدورها ومكانه، وأقسام المصادر، وتصنيفاتها، وأولوية الاحتجاج بها، وطرق التثبت من صحة نسبها إلى الجهة التى أينعتها أفرادًا وجماعات، ومناهج البحث فيها، وكيفية استدعاء بعضها البعض الآخر، وأسلوب درء التناقض الظنى أو الحقيقى بينها، وحدود إنزال الإسقاطات العصرية على المصادر التراثية خاصة، وأنماط قراءة النصوص المتضمنة فيها من خلال أساليب تحليل المضمون، وتحليل النص، والمقارنة، وتسلسلها الزمنى، والشروط الواجب توافرها فيمن يتصدى لتحقيقها، وحدود توظيف التقنيات الحديثة فى الاقتراب منها بشكل أو بأخر، وضوابط تقويم الآراء والأفكار التى حوتها.

قد تبدو عملية التوقف عند مصادر الفكر السياسى الإسلامى ـ إزاء افتقار الركائز السابقة التى تستند عليها محاولة بناء نظرية عامة لها ـ عسيرة، وذلك صحيح إلى حد كبير، ويبدو وجه العسر فيها أشد وأعمق إذا بحثنا فى مصادر الفكر السياسى الإسلامى المعاصرة خلال القرن الماضى للآتى : ـ

ـ إن معظم الذين اشتغلوا بدراسة الفكر السياسى الإسلامى وانشغلوا بها لم يحاولوا تقديم سابقة فى بناء هذه النظرية، ولذلك بقيت أعمال البعض الذين هموا بالمحاولة فى هذا المجال ـ على أصالتها وريادتها ـ دون المرجو بكثير [٨] ولازالت الهوة واضحة بين المأمول وبين المتاح.

ـ وإن مصادر الفكر السياسى الإسلامى خلال القرن من الاتساع والكثرة والثراء بحيث يصعب متابعتها وجمعها كلها، أو أغلبها فى إطار نظرى عام يحكم مسارها ويتحكم فيه، بل إن بعض هذه المصادر لا يمكن لاعتبارات كثيرة للباحث الفرد الحصول عليها، فدون ذلك جهود، وأموال، وأسفار، وتقنيات تفوق ما يمكن أن يتحمله فرد واحد.

ـ وإن ما نشر خلال القرن من المصادر ـ التراثية وغير التراثية ـ يمثل قطرة من محيط، ونذراً يسيراً مما هو متاح عن الفكر السياسى الإسلامى إذا قورن بالجزء الأكبر منه، والذى مازال فى طور المخطوطات المتناثرة هنا وهناك، والتى لم تجد الاهتمام المناسب بها، والذى ينفض عنها تراب التكديس والعطالة (٩).

ـ وإن كثيراً من المراكز والمؤسسات البحثية فى عالمنا العربى والإسلامى ـ خاصة التى اهتمت ـ ولاتزال ـ تهتم بالظاهرة السياسية الإسلامية لم تدرج مسألة بناء نظرية عامة لمصادر الفكر الاهتمام الكافى، إن لم تكن أغفلتها تمامًا، رغم انشغالها أحيانًا بأمور بحثية أدنى فى أهميتها وأولويتها بهذه المسألة المعرفية الضرورية.

ـ وإن هناك إرادة ـ من جهات عديدة ـ داخل بعض الدول العربية، والإسلامية فى إدخال بعض مصادر الفكر السياسى الإسلامى الحديثة والمعاصرة ضمن المحظورات أو الممنوعات من التداول، مما أدى إلى حجب الاطلاع عليها، أو الدخول فى إجراءات معقدة، جعل من الحصول عليها أمراً شاقا، ومقيداً فى أحوال كثيرة.

ورغم ما سبق فإننا لا نعدم أكثر من سبيل لتجاوز هذه الإشكالية، **أولها**: الاستفادة من محاولات على قلتها ـ فصلت بعض الشىء فى مصادر الفكر السياسى الإسلامى، وأرست مبادئ أولية فى عملية التنظير العام لها، و**ثانيها**: وجود سوابق ـ على تنوع مداخلها المنهاجية ـ لرصد مسيرة الفكر السياسى الإسلامى منذ سقوط الخلافة العثمانية وحتى نهاية القرن الماضى، و**ثالثها**: إن الأمر فى تتبع اتجاهات هذا الفكر عبر قرن من الزمان يقتضى إعطاء صورة عامة إجمالية عنها وليس الاستقصاء التفصيلى عنها فى كل المصادر.

وفوق ذلك فإن الاجتهاد المستضيئ بسوابق الحديث عن مصادر الفكر السياسى الإسلامى، والمستهدى بسوابق الحديث عن أهم اتجاهاته ينبغى أن يستمر ولا يتوقف؛ لتدارك النقص وسد الهوة المعرفية فى هذه الناحية، ومع تعدد الاجتهادات قد يصبح الحديث عن نظرية لهذه المصادر حديثًا عن حق له حقيقة.

٣ـ إشكالية ما يدخل من الفكر ضمن المضمون المعرفى لمفهوم الاتجاه، وما يخرج منه.

فإنعام النظر فى مسيرة الفكر السياسى الإسلامى يؤكد أنه قد شارك فى مراحلها أفراد، وجماعات، وحركات، وتنظيمات، ومؤسسات، وأحزاب، وجبهات، واتحادات، وقوى، وتجمعات متعددة، وبصرف النظر عن التوجه الفكرى لكل أولئك، وبعيداً عن

فيمه ما أسهموا به، وأشكاله وأدواته، ومردوده فى الواقع السياسى فإن التساؤل هو ما الذى صدر عن هذه الفعاليات فكريًا ويمكن أن يرقى إلى رتبة الاتجاه ؟

أو بعبارة أدق : أى أولئك يمكن أن ندرج ما قدمه من آراء أو تصورات أو رؤى، أو مشاريع فكرية، أو حلول أو تنظيرات إلى آخره من صور الفكر تحت مفهوم الاتجاه؟

هنا يبدو تحديد مناط مفهوم الاتجاه من الأهمية بمكان، وذلك لأنه يضمن الآتى :-

- توفير آلية موضوعية إلى حد ما يُحتكم إليها فى بيان ما يدخل فى مفهوم الاتجاه وما يخرج منه من صور الفكر السياسى الإسلامى المتعددة، والتى فرضت وجودها خلال قرن، وهى الآلية التى يمكن بمقتضاها كذلك القول إنه ليست أية صورة يمكن أن تأخذ شكل الاتجاه، وأنه ليس لصاحب هذه الصورة الفكرية - فردًا أو جماعة - أن يدعى أنه صاحب اتجاه - أو أنه استبعد - لسبب أو لآخر - من تصنيف الاتجاهات.

- إبعاد مفهوم الاتجاه عن الاختلاط أو التداخل مع مفاهيم أخرى غالبًا ما استعملت كمرادفات أو بدائل له أشهرها مفهوم التيار الذى استخدمه أكثر من مؤلف على أنه مرادف أو بديل لمفهوم الاتجاه، دون تمحيص أو تدقيق، أو بيان لسبب ذلك الأمر الذى يثير التساؤل : هل كل اتجاه فكرى هو تيار فكرى ؟ وهل كل تيار فكرى يعبر عن اتجاه فكرى، أو ربما اتجاهات ؟ وأيها بالتالى أكثر اتساعًا من الآخر فى الدلالات والمعنى والمضمون ؟

- معرفة الحالات أو التطورات التى تطورت من خلالها الصور الأخرى الفكرية - دون الاتجاه - كالرأى، والتصور، والرؤية، والمشروع، والاقتراح، والفكرة، والنظرة، والتأمل، إلى حيث اعتبارها من الاتجاهات، على النحو التى سيرد لاحقًا عن سمات الاتجاه.

- معرفة التطورات التى مرت بها هذه الصور وقد تحولت إلى اتجاهات، وما أصابها من تغيرات وتجديدات، وهذا يصعب تلمسه دون متابعة تاريخية تستقرئ خبرة كل اتجاه وأطواره وما تفاعل فيها - أى الخبرة - استمرارًا، أو انقطاعًا فى الاستمرار أحيانًا، وذلك خلال قرن.

- كذلك معرفة التطورات التى تمكن من خلالها اتجاه دون آخر من الصعود إلى مرتبة أعلى فى الرسوخ الفكرى من الاتجاه، سماها البعض أحيانًا بالمدرسة الفكرية بكل ما يستلزمه أداء المدرسة وفاعليتها من منهج، وقائمين على تدرسيه، وأدوات لتنفيذ المنهج، وإطار زمانى ومكانى هو مجال حركة القائمين على المنهج والمنفذين له، وقيم للحركة، وتقديم لها على مقتضى ما تفرض القيم، وما يعد به المنهج

إذا كان ما سبق يكشف عن قيمة تحديد مفهوم الاتجاه، فهل إلى ذلك من سبيل؟. ودون الدخول فى تفصيلات لا يتسع لها المقام يمكن القول إن الاتجاه عبارة عن رؤية فكرية مجردة انبعثت من أعمال العقل فى فلك معرفى ومن خلال إطار مرجعى معين (١٠). فالفلك المعرفى والإطار المرجعى يحددان طبيعة الاتجاه ومجاله. فالاتجاه إذا كان فلكه المعرفى سياسيًا أو اقتصاديًا أو اجتماعيًا يصير اتجاها سياسيًا، أو اقتصاديًا، أو اجتماعيًا، فإذا دار هذا الفلك فى إطار مرجعى ماركسى أو ليبرالى، أو إسلامى مثلا، فإن صفته السياسية، أو الاقتصادية، أو الاجتماعية، تلحقها صفة الماركسى، أو الليبرالى، أو الإسلامى، وهذا يعنى أن اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى:

- رؤى فكرية أتت كمحصلة إعمال العقل فيما له صله بظاهرة السلطة السياسية، مدار وموضوع الفكر السياسى الإسلامى حيث انقسام الوجود السياسى إلى طرفين، أحدهما يحكم، والآخر يحكم، أحدهما يتولى الأمر، والثانى يسلم بهذه الولاية.

- وإن صفه الإسلامى كصفة ثانية للفكر مردها أن هذه الرؤى الفكرية جاءت فى وجهتها إلى ظاهرة السلطة على مقتضى النظر الشرعى، أى فى إطار ما وافق الشرع قرآنا وسنة.

- وإن كل اتجاه منها وقد تمخض عن مجموعة من الأفكار - بقطع النظر عن صورها - له وجهة دراسية فى ظاهرة السلطة، غير الوجهة التى ولى اتجاه آخر دراسته ناحيتها، وإن كان التمايز فى الوجهات لا يمنع التكامل بين اتجاه وآخر.

- وإن المضمون المعرفى والمنهاجى فى الاتجاهات يأخذ سمتى التراكم والاضطراد، ومن خلال اجتهاد أكثر من فرد واحد، وإن لم يأت الاجتهاد دفعة واحدة، أو فى مرحلة زمنية واحدة، أو بشكل جماعى متزامن، المهم أن يحدث اضطراد وتراكم يؤكدان التركيز على وجهة معينة فى ظاهرة السلطة.

- ثم إن الاتجاهات لابد لها من الاستقرار فى ذلك المضمون المعرفى، بمعنى إمكانية رصدها، وملاحظتها، وتتبعها واكتشاف وجهة كل منها ناحية السلطة، بصرف النظر عن مذهبيته، والمشاركين فى بلورته، وانتمائهم الإقليمى.

٤- إشكالية تحديد جغرافية الفكر السياسى الإسلامى خلال قرن:

والجغرافيا هنا بشقيها المتبادرين، المعنى المكانى الأرضى، والمعنى الزمنى، وكلاهما يكمل الأخر، وإذا كان الثانى امتدادًا للأول وتطورًا به، فإن الأول هو بيئة الثانى وخلاصة الانفعال به.

إذ المعنى المكانى للجغرافيا يشير إلى اتساع الرقعة الإقليمية للفكر السياسى الإسلامى؛ لتشمل بقاعًا فى دار الإسلام وأخرى خارجها، خرجت منها اتجاهاته، على تنوعها، وهو ما يتصور معه أن الأرض أو الأرضية التى ينطلق منها هذا الفكر تفيض على دوائر أخرى غير عربية، وغير مسلمة، وهذا يعنى أنه ليست العبرة هنا بعروبته؛ ليكون حصيلة ما خرج من بلاد العرب ولا بمسلميته - إن جاز التعبير - ليكون نتاج ما أبدعتة ديار المسلمين عربًا وغير عرب، وإنما بإسلامية هذا الفكر أى صدوره على مقتضى ما وافق النص الشرعى قرآنًا وسنه.

فكل أرض هيأت للفكر السياسى الإسلامى الانبعاث والنهوض، وكل أرض رعته فى أىّ من أطواره وتطوراته، داخلة فى جغرافية المكان له، سواء كانت أرضًا عربية، أو أرضًا مسلمة غير عربية، أم أرضًا دون ذلك لا تسرى فيها أحكام الإسلام.

فمن يستطيع متابعة اتجاهات الفكر - إسلاميّا - أو غير إسلامى فى هذه الرقعة الجغرافية الشاسعة خلال قرن من الزمان؟ خاصة وأن دوائرها - العربية، والإسلامية والعالمية - فيها من المكان وبوصلته الشمال والجنوب، والشرق والغرب، ناهيك عما يتفرع عن ذلك من إحداثيات كالشمال الجنوبى، والشمال الشرقى، والشمال الغربى، إلى أخرى فى بقية الجهات..

وتبدو المسألة على قدرغير ضئيل من المجازفة - حال الإجابة على السؤال السابق - إذا علمنا أن لكل دائرة من الدوائر الثلاث السابقة، دوائر فرعية، تتسع وتضيق حسب حجم المكان فيها، وحسب ما أينعته من اتجاهات، وحسب التوجهات المذهبية، والعرقية، واللغوية، والسياسية للذين أسهموا فى هذه الاتجاهات وأنضجوها.

أما المعنى الزمانى للجغرافيا فيشير إلى أن راصد المحتوى المعرفى للفكر السياسى الإسلامى فى قرن سيجد أنه مر بتطورات وتغيرات، وشهد فى كل تطور ظواهر وحالات لم تقف به على هيئة واحدة عبر عقود هذا القرن، خاصة فى مكوناته المتغيرة، وهنا يقترب المعنى الزمانى لجغرافية الفكر من المعنى المادى، ذلك أن ظواهر الفكر وحالاته عبر القرن جاءت أشبه بمثيلاتها فى جغرافية المكان، من حيث تنوعت بين الهضاب والسهول والمرتفعات والوديان، والسخونة والبرودة، والنماء والجفاف، والريح والرياح، والصفاء الصحو والمضطرب والمتقلب، والسيول والأمطار، والغيث المفضى إلى الحياة والأعاصير المهلكة.

فما الذى سبب هذا التنوع فى بنية الفكر السياسى الإسلامى؟ وما الذى ربط بهذا

الشكل المحكم بين شقى جغرافيته ؟ سؤالان على قدر كبير من الأهمية، وسوف يرد لاحقًا ما يجيب عليهما، لكن يبقى السؤال الملح على دارس الفكر السياسى الإسلامى : وما المخرج من هذا التعقيد الجغرافى ؟ والإجابة أنه أسلوب العينة، كأداة بحثية، العينة التى تسمح ليس فقط بالعودة إلى بعض المحطات المكانية وإنما العودة كذلك إلى بعض المحطات الزمنية، خلال المائة عام، على معنى رصد اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى من خلال هذه العينة فقط، وحتى يكون اختيار هذه العينة دقيقًا إلى حد ما يلزم أن يتوافر فى الاختيار بعض المقومات، ومنها أن تكون العينة ممثلة قدر الإمكان لجغرافيا الفكر، وأن لا يكون ثمة تحيز فى اختيارها، وأن تكشف بحق عن أبرز اتجاهات الفكر، وأن تعطى صورة عامة عن إيجابيات وسلبيات هذه الاتجاهات حال تقويم مسيرتها خلال القرن.

هـ- إشكالية حصر الاتجاهات وتصنيفها :

وهذه الإشكالية قد ترجع بعض وجوهها إلى الإشكاليات السابقة، لكن وجوهها الأخرى تغذيها أسباب أخرى؛ إذ كيف يتم الحصر والتصنيف إذا ما تذكرنا ما يلى :-

- إن معظم الاتجاهات تأثرت بفعل عوامل من داخلها وأخرى من خارجها بعمليات تطوير وتغيير وتجديد من جهة، وعمليات تجميد وحظر، وربما مصادرة من جهة أخرى، وكل ذلك لم يتخذ شكلاً واحداً، وما لم يتم رصد ذلك فإن معرفة الثابت الأصيل فى هذه الاتجاهات من المتغير الطارىء لا يمكن تبينه والحال كذلك.

- ثم إن القطع أو الجزم بأن اتجاها معينًا- فى مضمونه وقضاياه ومفاهيمه وهمومه وتطوراته- هو فقط سياسى، أو فقهى ، أو تقليدى، أو حداثى، أو وسطى، أو شيعى، أو سنى، إلى آخره حسب معيار التصنيف أمر لا يمكن التسليم به؛ لأن الحياة عامة والحياة السياسية خاصة لا تسمحان بإقامة الحواجز الفاصلة بين ما يعتمل فيها من ممارسات بنفس القدر الذى تمنعان فيه نصب مثل هذه الحواجز بين ما يعتمل فيها من أفكار، ولأن الظواهر الاجتماعية ومن بينها الظاهرة السياسية، ليست- بحكم طبيعتها- جامدة، ففيها النظامى، وفيها الفكرى، وفيها الحركى، وفيها المادى والمعنوى، وكل ذلك يتفاعل ويؤثر بعضه فى بعضه الآخر، ويتأثر به، وليس من وراء ذلك إلا التحفظ فى إطلاق الأحكام القطعية أو إصدار التعميمات المطلقة.

- كما أن الطبيعة التراكمية والاستدعائية فى الفكر السياسى الإسلامى تتأبى على الفصل التام والمحكم بين اتجاهاته [١١] وذلك أن التراكم يفترض أن يمهد السابق للاحق، وأن يضيف اللاحق للسابق، وأن يمهد هذا اللاحق لما سيأتى بعده، وهكذا فى تواصل

حضاری، أما الاستدعائية فتفرض أنه إذا كانت أصول هذا الفكر ومفاهيمه، ومصادره ومناهجه تستدعی بعضها البعض، فإن ما يتفرع عن ذلك من اتجاهات لا يقل استدعاء لبعضه البعض، وتلك حقيقة تؤكدها الخبرة الإسلامية ليس فی القرن الماضی فحسب، بل وفی القرون السابقة عليه كذلك.

- وإن معايير التصنيف عند من صنف اتجاهات الفكر السياسی الإسلامی - وكما سيرد - يصعب حصرها بصفة مطلقة، ويكفی أن نرصد من المعايير، معيار الحداثة، ومعيار التجديد، ومعيار المذهبية الفقهية، ومعيار المذهبية السياسية، ومعيار الإقليمية، ومعيار العروبة، ومعيار العلمانية، ومعيار المرحلة التاريخية، ومعيار الوجهة الحضارية، ومعيار الانتماء إلى الفرق، ومعيار النشأة، ومعيار الموقف من السلطة، ومعيار العنف - إلى آخر ما سنعرض فی خريطة الاتجاهات لاحقًا - بل إنه يمكن التفريع على تفريعات كل معيار أكثر من معيار.

- كذلك فإن بعض القوى، والحركات، والتنظيمات أو الجماعات التی بلورت أفكارها فی اتجاهات بعينها خلال القرن الماضی تعرضت لظواهر، وربما قاست منها لم تقف بها عند نمط واحد، ولم تتركها على حال واحد، بل تراوحت بين الانقسام والتحول الفكری، والتحالف بين بعضها، وإيقاف النشاط، والحظر، والتجريم، ومن ثم المحاكمة، وكلها ظواهر كما نلاحظ لا تقف بالاتجاهات الفكرية عند حدود ثابتة مطلقة.

إزاء ما سبق يصبح التعامل بشیء من النسبية فی تصنيف اتجاهات الفكر السياسی الإسلامی منطقيًا إلى حد كبير، بل وله ما يبرره. النسبية التی تفرضها طبيعة البحث فی موضوع بالغ التعقيد كهذا الموضوع، والنسبية بحكم حدود الجهد البشری فی التصنيف، والنسبية لعدم الإحاطة بكل مصادر الفكر فی قرن كامل، والنسبية التی توائم تقديم صورة إجمالية عن هذه الاتجاهات. والنسبية لأن كل ذلك لا يدع مجالاً إلا عرض عينة من هذه الاتجاهات، كما سبق تناوله، وأخيرا النسبية لأن الذين حاولوا وضع معايير لتصنيفها - أی الاتجاهات - لم تبرأ محاولاتهم - ولن تبرأ - من المراجعة والمؤاخذة سواء من أنفسهم فی عملية النقد الذاتی، أم من غيرهم فی عملية التقويم الشاملة لروافد فكر الأمة.

٦ - إشكالية مفهوم القرن ودرء التعارض بين ضرورتين فی تحديد معناه :

فأما الضرورتان، **فإحداهما** ضرورة المرابطة عند حدود الحساب الزمنی الذی يتم بموجبه النظر إلى القرن؛ ليبدأ بحساب السنين والأعوام من عام تسعمائة وألف، ولينتهی فی عام ألفين ميلادية، **والثانية** ضرورة مد الطرف إلى ما قبل البداية فی القرن وإلى ما بعد

النهاية اتساقًا مع طبيعة الفكر السياسى الإسلامى وخصائصه من جهة، ومع طبيعة اتجاهاته وخصائصها من جهة أخرى.

هذا التعارض الظاهرى إذا تم الوقوف عند ثغور كل ضرورة دون محاولة مد الجسور بين مقتضياتها سيتحول إلى تعارض حقيقى، ومن ثم لن يعطى صورة عامة عن اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى خلال القرن الماضى، وأغلب الظن أنه - أى التعارض - سيظل فى طور الظنى أو المتوهم إن نظر إلى المعنى الكامن لمفهوم القرن فى الضرورتين بمرونة وسعة.

وأساس المرونة فى المعنى الزمنى للقرن أن تحديد عدد سنواته ليس متفقًا عليه بين كثير من العلماء، وقد نقل ابن حجر فى "فتح البارى" أقوالاً كثيرة فى ذلك فى معرض شرحه لحديث "خير أمتى قرنى . . . "، إذ ذكر أن القرن إذا كان يطلق على مدة من الزمان، فإنه عند البعض ما بين الثلاثين والثمانين عامًا، وعند آخرين بين العشرة أعوام والمائة والعشرين، وعند غيرهم أربعون فصاعدًا، ورغم قولة "إن المشهور هو المائة عام"، إلا أنه احتاط لعدة القرن بأمرين، أولهما أن مدة القرن تختلف باختلاف أعمار أهل كل زمان، والثانى أن الأساس فى القرن أن يشترك أهل زمان واحد متقارب فى أمر من الأمور [(١٢)].

فوجه المرونة فى الحساب الزمنى للقرن إذن تسمح بمد الطرف أحيانًا قبل المائة عام، وبعدها، انطلاقًا من اختلاف الأمم فى تقدير الأزمنة بداية ونهاية حسب أعمارها كما ذكر ابن حجر، وتعويلاً على أنه من الصعوبة بمكان أن نأمر تطور الفكر السياسى الإسلامى أن يقطع لنا من سياقه فترة القرن العشرين، سواء فهم القطع بمعنى الفصل بين ما سبق القرن على امتداده، وبين ما لحق به على انحسار سنواته؛ لكونه فى فترة التكوين، أم فهم القطع بمعنى استبعاد كل مالا يدخل سابقًا أو لاحقًا فى عداد القرن العشرين مهما ضربت جذور هذا القرن فى القرن التاسع عشر، ومهما مهدت اتجاهاته لبلورة اللاحق فى القرن الواحد والعشرين.

أما أساس المرونة فى المعنى الموضوعى للقرن فمرده أن الفكر السياسى الإسلامى يعبر عن واقع حضارى تفاعل فيه وانفعل به فى النشأة والتكوين والتطورات وممارسة الدور، وهذا الواقع لا يخضع لإمكان القطع والتحكم فى مجرياته، بحيث إذا أمرناه بالتوقف لنرصد حركته طيلة القرن العشرين، يستجيب على الفور، مستبعدًا ما قبل هذا القرن، وما بعده.

إن الفكر حياة متدفقة تبدأ حين يوجد الإنسان ويبدأ الاجتماع الإنسانى السياسى، وتبدأ معه هموم الحياة ومشاكلها السياسية، ليبدأ مع كل ذلك البحث عن الحلول والمخارج، من خلال الأفكار، واتجاهاتها المتعددة، فالفكر حركة تراكمية متدفقة مستمرة،

كل تطور فيه انطلاق من تطور سابق، وتمهيد لتطور لاحق، فى تبادل للأخذ والعطاء ـ كما سبق ـ فإذا أريد رصد اتجاهاته فى تطور من تطوراته، فلا ينبغى أن يخرج الرصد ـ أيّا كان مستواه ـ عن هذه الطبيعة الفعالة فى الفكر، بل يتناغم معها ويؤكدها، بالتعرف على التطور الذى سبق، لمعرفة كيف أثر، والتطور الذى لحق لمعرفة كيف تأثر. (١٣)

هذه المرونة فى طبيعة الفكر، إذا ما قابلناها بالمرونة فى التحديد الزمنى للقرن، يرتفع التعارض بين المعنى الزمنى، والمعنى الموضوعى له، على ما سبق، وهذا مطلوب، بل قد لا نجاوز العدل فى القول إن قلنا: إن الفكر السياسى الإسلامى يتأبى فى أى من تطوراته على المرحلية الجامدة حال النظر إلى هذه التطورات، بنفس القدر الذى يمتنع أن يحشر ضمن حقبة بعينها فى تطور الفكر السياسى الإنسانى، عند من عدّ له وجودًا أو اعتبارًا فى دراساته لهذا التطور أفقيًا أم رأسيًا (١٤).

٧ـ إشكالية المنهج فى دراسة اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى خلال القرن

سبق القول فى موضع بحثى آخر أن دراسة الفكر السياسى عامة، ودراسة الفكر السياسى الإسلامى خاصة تتضافر فى بيان أهميتها ـ أى الدراسة ـ وأهدافها، وتحديد مفاهيمها، والتصدى لتساؤلاتها الرئيسية والفرعية، وتقسيمها ومحتوياتها، مداخل منهاجية متعددة، وإن كانت متكاملة، ويأتى فى المقدمة منها ثلاثة مداخل مهمة، المدخل التاريخى، ومدخل تحليل النصوص، والمدخل المقارن (١٥).

فالمدخل التاريخى يحافظ على سياق الوقائع وإطارها الزمنى والمكانى، ويرتبها بشكل يسمح بمتابعة ما أنتجته من أفكار، وما أثر فيها من تطورات وآراء، ذلك لأن التاريخ هنا يصير بمثابة الذاكرة الحضارية التى نسترجع من خلال الحاضر الذى نعيشه ما دون فى الماضى والذى عاشته أجيال قبلنا، وكانت لهم مساهماتهم الفكرية، وقد عرفت أسباب تدوين نصوص هذه المساهمات، ومناسباتها وأشكالها، وبيئاتها المتعددة.

وهنا قد تواجهنا صعوبة كثيرة، مثل تعدد الروايات التاريخية، وتناقضها فضلاً عن عدم التثبت من صدقها وحقيقتها، وانقطاع بعض الروايات، أو سكون بعضها الآخر عن ذكر وقائع بعينها، أو عدم تدوينها أصلاً، الأمر الذى يعجز معه الباحث عن معرفة طبيعة النصوص الفكرية التى يدرسها ـ فى توثيقها، وتكامل صورتها، ومصدرها، وعدم انقطاعها، وملاءمتها المنهجية للفكر ـ وهو ما قد يفرض عليه أن يرتدى ـ إن استطاع ـ رداء المؤرخ، بعد أن يكون قد أتى من آلته وعدته ما قد يستغنى به عن مساعدات الآخرين، وذلك نادر ومرهق ومستنزف للجهود والوقت، أو أن يلجأ ـ وهو الأنسب أحيانا ـ إلى

المؤرخ الذى يعينه على تجاوز هذه العقبات، وهذا يفرض عليه أيضًا أن يتثبت ـ بشكل أو بآخر ـ من أن هذا المؤرخ لم يعرج بالتاريخ ووقائعه ورواياته إلى حيث يعتقد فكريًا ومذهبيًا؛ ليلون التاريخ حسب ما يريد.

أما مدخل تحليل النصوص، فهو ركيزة المنهج عمومًا فى تبين حقيقة اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى؛ لأن النصوص مستودع الفكر والأفكار، والصور المعبرة عن الأفكار، وبقطع النظر عن شكل هذه النصوص ـ من الخطابات، والرسائل والاتفاقات، والمنشورات، والتصريحات، والمذكرات والمؤلفات، إلى آخر ذلك ـ فإن تحليلها يحتاج عمليات فكرية متتالية، تبدأ بتحديد النصوص، ثم التثبت من صحتها، وصحة نسبتها إلى اتجاه معين وفهم بيئة كل نص، وتحليل بنيته، إلى أن ننتهى بقراءة النصوص حسب المتبع منهاجيًا فى مستويات القراءة الأربعة وهى قراءة ما يقوله النص مباشرة، وقراءة ما لا يقوله مباشرة، وقراءة المسكوت عنه فى النص، وقراءة ما يستفاد منه.

والباحث عليه أن يتوقع هنا صعوبات جمة، مثل تنازع أكثر من اتجاه نصًا فكريًا، أو نصوصًا فكرية بادعاء كل اتجاه أنه صاحب النص، والاتهام بتحريف النص وتأويله على غير حقيقته، وانقطاع متن بعض النصوص فى الشكل أو فى الموضوع، وتشابه بعض النصوص رغم تعدد وجهات إصدارها وجهل نسب بعض النصوص وأصحابها، وكل ذلك ينبغى توقعه، والبحث عن مخرج منه كأن يحرص الباحث على العودة إلى أكثر من مصدر للنص، للتحقق منه، والاستعانة بالتاريخ لمعرفة بيئة النص، واستبعاد النصوص المثيرة للجدل دون بينة واضحة، ومقابلة أصحاب النص المتنازع عليه إن كانوا أحياء، حرصًا على انتهاج العدل فى المنهج قدر الطاقة.

ويكمل المدخلين السابقين مدخل المقارنة المنهاجية، حيث إحداث نوع من المواجهة والمقابلة بين نصوص أكثر من اتجاه، أو بين نصوص اتجاه واحد؛ لاكتشاف أوجه التشابه وأوجه الاختلاف فى أفكار النصوص، ولبيان مدى أصالتها، ومدى صدقها، ولمعرفة الأسبق منها ظهورًا.

وإجراء المقارنة على النحو السالف قد يبدو يسيرًا فى ظاهره، لكنه فى باطنه محفوف بالصعوبات، صعوبة المقارنة بين نصوص قد لا يكون ثمة تماثل فيها، وبينها، وصعوبة المقارنة بين أكثر من نص لأكثر من اتجاه فى وقت واحد خاصة إذا كانت هذه النصوص تتضمن مفهومًا أو ظاهرة أو قضية مشتركة بين هذه الاتجاهات، وصعوبة تعدد عمليات المقارنة وأشكالها، وصعوبة الجمع أحيانًا بين المقارنات الداخلية أى فى بنية النصوص، وبين المقارنات الخارجية أى بين النصوص وبعضها.

هنا تبدو مرحلية المقارنة ضرورية على أن توضع كل مرحلة فى المقارنة فى السياق العام للمدخل التاريخى ومدخل تحليل النصوص، هذا من ناحية وأن تتدرج المرحلية بحيث تقود كل مرحلة فى المقارنة إلى هدف أو آخر من أهداف إجرائها، من ناحية أخرى، وأن تؤدى المرحلية فى التحليل النهائى إلى إعطاء صورة عامة لمدى التوافق ومدى التباين بين النصوص، ومن ثم بين الاتجاهات الفكرية إلى تمثلها من ناحية ثالثة.

٨ـ إشكالية تداخل الفكر والحركة فى الخبرة السياسية الإسلامية خلال القرن :

فإحدى خصائص الفكر السياسى الإسلامى أنه فكر حركى يجد أصالته فى التعبير عن الحركة المعاشة، من خلال عملية المواءمة بين متطلباتها ومتطلبات أن تكون الاستجابة لمتطلباتها على مقتضى النظر الشرعى، وذلك نابع فى حقيقة الأمر مما يلى :ـ

ـ طبيعة مفهوم السياسة التى يطلبها الإسلام ويؤسسها على المصلحة الشرعية ومقاصدها فى الناس، فالسياسة القيام على الأمر بما يصلحه، والسياسة ما يكون الناس فيه أقرب إلى الصلاح منهم إلى الفساد، ومقياس الصلاح والإصلاح أو درء الفساد و الإفساد، موافقة الشرع،(١٦) وكلاهما ليسا مطلقين، وإنما يكشف عن حال، أو وضع، أو مقام يراد له إرساء الصلاح والإصلاح، و إبعاد الفساد والإفساد ولا وجود للحال، أو الوضع أو المقام إلا فى واقع، ولا قيمة للواقع إن لم يتمتع بالحركة والنشاط لتوفير مادة الفكر الذى يضع المبادئ اللازمة إما لتكريس الصلاح والإصلاح، وإما لإزاحة الفساد والإفساد.

ـ إن كثيراً من رواد الفكر السياسى الإسلامى تكاملت فيهم صفات القيادة الفكرية مع صفات القيادة الحركية خلال القرن العشرين، سواء من قضى نحبه منهم، أم من ظل على قيد الحياة بعد انقضائه، إما لامتلاكهم هذه الصفات بالفطرة، وإما لظروف الواقع السياسى، و إما لأنهم كانوا يصدرون عن رغبة فى الجمع بين حقيقتى العقيدة والعمل فى الإسلام، وإما لأنهم وضعوا لمناهجهم فى التعامل مع الواقع مقاصد لم يكن ثمة بد معها إلا الاقتراب المباشر منه، وإما لانخراطهم فى تنظيمات وأبنية حركية على تنوعها، كان لها ـ وربما لايزال لها ـ وجود فى معترك الحياة السياسية.

ـ إن كثيراً من الاتجاهات قدر لها أن تفتح (بفتح التاء) ـ أو تفتح (بضم التاء) ـ عليها جبهات من المواجهة داخليًا، وأخرى خارجية أحيانًا، لم تكن أقل حدة وضراوة فى المواجهة، وربما فاقتها، فداخليًا كانت هناك جبهات السلطات السياسية، والاتجاهات الوطنية غير الإسلامية، والاتجاهات التى انشقت عن الأصول الفكرية لها، والاتجاهات ذات المرجعية الإسلامية ولكن من منطلقات مذهبية مختلفة، وخارجيًا فتحت جبهات البغى والاحتلال، والاستشراق، والتنصير، واليهود، ومحاولات التغريب.

وهكذا فرض على أصحاب كثير من الاتجاهات الفكرية السياسية الإسلامية أن ترابط في ثغور اضطرت أن لا تتجاوزها - بصرف النظر عن شرعية المرابطة وضرورتها - وأن يدخلوا بالتالي في معارك فكرية وحركية، بعضها كان دمويًا وأغلبها كان خاسرًا، خاصة تلك التي كانت مع السلطات السياسية.

- الواقع الذي فرضته الثورة الإيرانية في أواخر العقد السابع من القرن الماضي، عندما فجرت الأوضاع السياسية في إيران ينابيع الفكر الثوري الرافض لنظام الشاه السابق - وفق متطلبات شيعية - ليطيح بهذا النظام من جهة، وليكرس شرعية ولاية حكم الفقهاء - العلماء - من جهة أخرى، وليقدم من جهة ثالثة سابقة وخبرة لكثير من اتجاهات الفكر في بلاد العرب والمسلمين عامة في إمكان أن تتحول معارضتها للنظم السياسية من مجرد السلوك القولي إلى الفعل الحركي، الذي قد ينتقل من مجرد العصيان والرفض إلى حيث طور المواجهة والصدام، انتهاء بطور الإسقاط بالعنف والدماء، وتغيير النظام الحاكم (١٧).

لاشك أن العوامل السابقة لم يكن متصورًا معها أن تحلق اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في عالم من المثاليات والخيال أو أن ينشغل روادهاكما انشغل رواد أقدمون لهذا الفكر - بما ينبغي أن يكون، ولعل هذا يستدعي استقصاء يربط كل اتجاه بما عاصره من أحداث وتطورات، لمعرفة كيف تأثر بهذه وتلك، وكيف أثر فيها، وهو استقصاء ما أصعبه، لكنه لم يمنع البعض من استدعاء التاريخ واستنطاقه لإنجازه وتحقيقه، كما سنرى.

٩- إشكالية التشكيك فيما قد يرصد عن اتجاه أو آخر سلبا أو إيجابًا :

وهذه الإشكالية كثيرًا ما يعاني منها رواد البحث العلمي وطلابه؛ إذ بين الحين والآخر، وعقب الانتهاء من رصد اتجاه أو آخر من اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي، سرعان ما تظهر دعوات - قد تتباين أشكالها، ووسائل التعبير عنها - تطعن فيما رصده، وما انتهى الراصد إليه من نتائج، وقد تنتقل هذه الدعوات من مجرد الطعن والتشكيك إلى الدخول في صدامات فكرية وقانونية، وقد لا تنتهي بين الحجة ونقيضها (١٨).

ومن يتعرض لدراسة اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي خاصة في تطوراته الحديثة والمعاصرة عليه أن يكون مستعدًا للدخول في مثل هذه الصدامات، إذا ما أخذ في اعتباره العناصر التالية :-

- إن البعض ممن بلور هذه الاتجاهات وشارك في تأسيسها، أو مؤيديهم أو ورثتهم، قد يكونون على قيد الحياة، وهذا قد يجعل منهم أصحاب دعوى وقضاة في الوقت نفسه، إذا ما توهموا - حقًا أو باطلاً - أن فيما ذكر - أو بعضه - بخصوص الاتجاه الذي ينتمون إليه لا

يرقى إلى الحقيقة والواقع، لأنه - فى زعمهم - ينطوى على أخطاء قد يرونها فادحة، أو لأن فيه تحيزاً لا يليق، أو لأنه يتعرض لتجريح أشخاص ورموز بعينها.

- كذلك فإن البعض من مؤيدى اتجاه أو آخر قد يعتورهم داء إدعاء البطولة - وما أكثر استشراءه فى عالمنا العربى والإسلامى - أو داء البحث عن دور فى الماضى، خاصة إذا تعذر عليهم ممارسة دور فى الحاضر، وهو داء استشرى هو الآخر وتفاقم مع فيض المذكرات التى بدأ أصحابها يسجلونها وينشرونها على الناس، فإذا بها تحول تاريخنا العربى والإسلامى المعاصر - خاصة فى الجانب السياسى - إلى روايات يضرب من خلالها بعض هذا التاريخ بعضه الآخر.

ومن ثم فأى تعرض لاتجاه فكرى أو آخر خلال القرن الماضى بشكل يخالف ما دوّنه مدعو البطولة، أو الباحثون عن دور، قد يرى من جانب الفريقين على أنه تطاول ومغالطة، يجب أن يقاوما بالتشكيك والتشهير، من ناحية، وإلا بالوقائع الصحيحة - فى نظرهم - مهما كان فيها من مبالغة، وتضخيم للذات، وافتراءات من ناحية أخرى.

- تراوح العلاقة بين أصحاب بعض الاتجاهات وبين السلطة السياسية، خاصة الاتجاهات التى لاتزال تمارس أدوارها فى الحياة السياسية بعد مضى القرن الماضى، بين الشد والجذب قد يؤول - حال استقرار العلاقة مع السلطة، وبعدها عن التوتر - إلى التشكيك فيما صدر - فكريًا - مدينًا السلطة من قبل هذا الاتجاه أو ذلك، وقد يؤدى - حال توتر العلاقة مع السلطة والاصطدام بها - إلى تشكيك أصحاب اتجاه أو آخر فى كل ما صدر منزهًا السلطة من أية ممارسات سلبية معهم طيلة القرن، وربما فى بعض سنواته.

- قد يتضمن ما ظهر عن الخط الفكرى لاتجاه أو آخر خلال القرن ما قد يمس جرحًا كان غائرا فى جسد أبناء الوطن الواحد، ولم يتم اندماله بالشكل الكافى، رغم مضى القرن، أو ما أكد تعرضه لقضايا ارتبطت بأمن هذا الوطن أو ذاك وأمن مواطنيه مسلمين و غير مسلمين، أو ما أثبت أنه أثار عداوات قديمة بين دولة مسلمة وأخرى مسلمة، أو بين هذه الدولة المسلمة ودولة أخرى غير مسلمة، فهنا قد يكون رفض التقليب فى الصفحات الحرجة من الماضى، كما قدرها اتجاه بعينه مبرراً للتشكيك فيما يزعمه أنصاره، وما يعبرون عنه، من أفكار ورؤى وتصورات.

- إن قضايا الفكر وعالم الأفكار وصورها المتعددة هى بطبيعتها قضايا خلافية، وجدلية، وحين يفتقد الخلاف فيها وحولها المعايير الواضحة التى يرد إليها أمر الخلاف يصبح أحد أدوات حسم معاركها التشكيك فى صحة ما ادعاه أو يدعيه اتجاه آخر، وهذا

قد يحدث إذا كنا بصدد البحث فى قضية واحدة تثار فى اليوم الواحد، وربما فى بعض ساعاته، فما الظن بقضايا يصعب حصرها، ويصعب حصر مرات إثارتها فى قرابة المائة عام ؟.

- ثم إن تحيز البحث لما يقدمه اتجاه من الاتجاهات - بصرف النظر عن مضمون ما يقدمه وصوره - على حساب العدل وأمانة البحث يخرجه من علمية المنهج واستقامته، وأمام ذلك قد لا يجد الاتجاه المتحيز ضده، أو الاتجاهات المتحيز ضدها مناصًا من التشكيك فيما نقله الباحث عن ذلك الاتجاه، تبرئه للذمة تارة، وكشفًا للصواب تارة أخرى.

من هنا - وحتى تسد منافذ التشكيك السالفة - يصير التزام العدل فيما ينقل ويعرض ويستنتج عن اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى خلال القرن، من أقوى وسائل الرد على المشككين، خاصة إذا تزامن مع العدل، وكان من مقتضاه البعد عن تجريح الأشخاص، وتقديم الدليل والبرهان، والرجوع إلى المصادر الأصلية للأفكار، والتسلح بالكياسة العلمية التى تحدد ما الذى ينبغى قوله، ومتى، وأين، وكيف يقال ؟ وعرض الحجة ونقيضها والترجيح بينها إن أمكن.

ثانيًا: المنطلق الأساسى فى إيناع الفكر السياسى الإسلامى خلال القرن الماضى:

لا شك أن العرض السابق لإشكاليات دراسة الفكر السياسى الإسلامى فى القرن الماضى يسمح لنا بالتسليم بأمرين، **أولهما** مرونة النظر إلى المعنيين السالف الحديث عنهما لمفهوم القرن ودلالاته وضرورة التكامل بينهما، بما يعطينا قدرًا من حرية التحليل لسحب أفقه قليلاً إلى ما قبل القرن، ومده قليلاً أيضًا إلى ما بعده. **والثانى** الاعتقاد فى أن الفكر السياسى لا ينهض إلا فى احتكاكه بالواقع على تباين زمانه ومكانه، وأنه إنما يستمد طاقات هذه النهضة بنزوله إلى الممارسات الحياتية لطرفى الوجود السياسى حاكمًا ومحكومًا.

والمعنى المستبطن فى المسلمتين أن الفكر السياسى الإسلامى - شأنه فى ذلك شأن الفكر السياسى عمومًا - تبدأ إيناعاته الفكرية حين يجد ما يحرك الساكن فيه، وينبه العقل السياسى إلى ضرورة التعامل مع تحد من التحديات التى تواجهها الحركة السياسية، لكن لماذا يحرك التحدى الفكر السياسى ؟ لأنه يصير بمثابة المنبه الذى يلفت نظر العقول المبدعة. ويضغط عليها. لممارسة دورها، وقد وجد محل لهذه الممارسة.(١٩)

وسواء فهم التحدى على معنى وجود حالة تأزم سياسى أم فهم على معنى وجود حالة انهزام سياسى فى المجتمع السياسى، فقد ثبت لهذه العقول أن هناك مشكلة سياسية ما،

وأن التعامل معها لا يقبل الإبطاء، وإلا تفاقمت تداعيات التأزم أو الانهزام، ولذلك يسلم كثير من دارسى الفكر السياسى أن ثمة تلازمًا بين تحرك الفكر وبين الحاجة إلى مواجهة مشكلة سياسية فى المجتمع فى لحظة حضارية معينة، بل إن البعض يذهب إلى أن انشغال الفكر بمشكلة ما ووضعها فى أولويات همومه وتحدياته هما أهم ما يميز الفكر الأصيل، [٢٠] عن الفكر غير الأصيل، أما بعضهم الآخر فقد استخرج من ذلك التلازم شروطًا ثلاثة تلازمه لوجود الفكر السياسى، مجتمع سياسى، ومشكلة سياسية يعانى منها ويكابد، وعقل سياسى بالمجتمع من خلال مشكلة، وانفعل بها من خلال مجتمعه. [٢١]

وقد سبق القول إن سمة الحركية والواقعية فى الفكر السياسى الإسلامى تأبى عليه إلا أن ينزل إلى مشكلات واقعة، فى تطوراته - أى الواقع - المختلفة، ومن ثم فإن السؤال المثار فى هذا الصدد: ما هى المشكلة السياسية والحضارية التى أشعلت جذوة حركة الفكر، وحركت الساكن فيه خلال القرن الماضى ؟ أو بعبارة أدق: من أين بدأ الفكر السياسى الإسلامى ليواصل عطاءه طوال هذه المدة ؟ وما الذى شكل المنطلق الأساسى فى عملية البدء هذه ؟

الإجابة على ما سبق تباينت فيها الآراء وتعددت حولها الاجتهادات، وقد وقفنا عند أربع من أهم محاولات الإجابة، لكن ثمة ملاحظات هنا ينبغى أخذها فى الاعتبار قبل سرد تفاصيل كل واحدة من هذه المحاولات على حدة:

وأولى الملاحظات أنه سوف نركز على المشكلات التى فرضت نفسها على الواقعين العربى والإسلامى، أى التى أحدثت تأثيرًا على الفكر السياسى فى هذين الواقعين معًا، فاعتبرت همًا مشتركًا، خلف صدًا واسعًا فى النظر إليه وصفًا وتحليلاً وتفسيرًا، ومعالجة بشكل أو آخر فى أوساط الفكر السياسى واتجاهاته فيهما.

والثانية أنه لن يتم التوقف - لاعتبارات ضيق المقام وطبيعة التحليل - إلا أمام المشكلات الكبرى، أى التى ضغطت بقوة واستمرار على الفكر السياسى، وتركت وراءها امتدادات إشكالية فرعية طوال القرن العشرين أكثر من غيرها، وكان المتضمن الإشكالى فيها من السعة والشمول، بحيث فرض نفسه فى بقاع عديدة من دار الإسلام، وإن كان بصيغ مفهومية ومعرفية مختلفة، وبمعالجات فكرية مغايرة.

والثالثة أن الحرص على استعراض أهم المشكلات الكبرى التى اعتبرت - ونُظر إليها على أنها - المنطلقات الكبرى التى فجرت طاقات الفكر واتجاهاته بالترتيب الذى سيرد لاحقًا ليس مقصودًا به الترتيب من حيث الأهمية أو السياق الزمنى، فمن الصعب تحديد

الأهم والمهم منها، ومن العسير بيان الأسبق فى الظهور من اللاحق، وإنما الذى حدانا فى هذا الترتيب الاقتناع بأن رسوخ الظاهرة الاستعمارية كمشكلة كبرى أتاح الفرصة لموجات من الصراع الفكرى بين الدول المستعمرة بكسر الميم الثانية، والدول المستعمرة بفتح الميم الثانية، وأن المجال التنظيمى الذى مورست عليه السياسة الاستعمارية - وربما السياسات - ودارت في رحاه موجات الصراع الفكرى كانت الدولة فى إرهاصاتها القومية التى شكلت تحديًا كبيراً لأساسها الإسلامى، وأن كل ذلك فرض التساؤل عن المخرج فجاءت إشكالية الإصلاح. وهكذا هناك منطلقات أربعة للفكر السياسى الإسلامى، كل واحد استتبع الآخر، فقدم له وأخذ منه، وتفرع منه وفرع عليه، فى علاقة ترابط وتكامل وأحيانًا غموض واختلاط، كما سنلاحظ.

والرابعة أن تحليل كل منطلق أو مشكلة من المنطلقات الأربعة أو المشكلات الأربع سيقف عند أمرين منهاجيين، **الأول** يختص بطبيعة المنطلق أو المشكلة، **والثانى** يتعلق بامتداداته أو امتداداتها طوال القرن بشكل أو بآخر، أى خلال عقوده العشرة، وهذا معناه أن التحليل سيقف فى هذا الجزء من الدراسة عند تساؤلات من قبيل: متى تفجرت المشكلة وكيف تفجرت؟ ولماذا تفجرت؟ وكيف امتدت فكريًا عبر زمان القرن؟ أما التساؤل عن كيف تفاعل الفكر مع هذه المشكلات ؟ وكيف تمخضت اتجاهاته من هذا التفاعل وما مضمون التفاعل وأشكاله ؟ وخريطته العامة فى كل ذلك؟ فذلك مرجأ إلى الجزء التالى من الدراسة، انطلاقًا مما سبق، ونشير إلى المشكلات الأربع كما يلى:

١- الظاهرة الاستعمارية كمنطلق للفكر السياسى الإسلامى:

فحين نرجع ببداية القرن العشرين قليلاً إلى الوراء سنكتشف أن عالمنا العربى والإسلامى لم يسلم من هجمة استعمارية - فى بغيها واحتلالها وعدوانها - متعددة الموجات والجبهات والتوسعات، أمسكت نواحيه، وأبت إلا أن تحيط أهل العروبة والإسلام بسياج من الاحتواء والحصار، فصدقت مقولة من قال: "لم يبدأ تاريخنا المعاصر إلا كان قد أحكم الحصار حولنا" (٢٢)، وقد بدأ الحصار باكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح، الذى أدى إلى تطويق العالم الإسلامى من الجنوب والشرق، فضلاً عن الغرب والشمال، ثم بتوسعات روسيا القيصرية فى آسيا الوسطى، وسيطرتها على بلاد ما وراء النهر، وإدخالها بخارى وطشقند وسمرقند فى حوزتها، وخروجها ضد الدولة العثمانية بالزحف عليها من الشمال، ثم جاءت إنجلترا؛ لتفرض سيطرتها على الهند، ومنها اتجهت شمالاً إلى أواسط آسيا، أما هولندا فكانت قد وصلت إلى جزر الهند الشرقية.

وأعقب ذلك غزو قلب العالم الإسلامى مع نهاية القرن الثامن عشر، وعلى مدى القرن التاسع عشر، بداية بحملة نابوليون فى ١٧٩٨ التى استهدفت الاستيلاء على مصر وأرض الشام. ثم احتلال فرنسا للجزائر فى ١٨٣٠، واحتلال إنجلترا لمصر فى ١٨٨٢، ثم احتلال فرنسا لتونس فى ١٨٩٩، ومع إطلالة القرن العشرين احتلت إيطاليا ليبيا فى ١٩٢٢، واستولت فرنسا على المغرب فى السنة ذاتها، واقتسمت بريطانيا وفرنسا بلاد الشام والعراق بعد الحرب الأولى فى ١٩١٨، وقد بلغت المأساة قمتها مع وعد بلفور ١٩١٧ الذى مكن لليهود فى فلسطين لاحقًا عقب قرار التقسيم فى ١٩٤٧، واحتلالها منذ ١٩٤٨ . (٢٣)

وإذا كان صحيحًا أن حركة الاستقلال القومى وزوال السيادة الاستعمارية الاحتلالية قد انحسرت عن كثير من دول العالم العربى والإسلامى خاصة منذ نهاية النصف الأول من القرن العشرين، فصحيح أيضًا أن الهجمة العدوانية الاحتلالية لم تنقطع محاولاتها فى أن تكون واقعًا مفروضًا فى بعض أطراف المسلمين، فبعد حرب ١٩٤٨ جاء العدوان الثلاثى على مصر فى١٩٥٦، ثم أعقبته هزيمة العرب فى١٩٦٧، التى أتاحت لإسرائيل احتلال أراض عربية لم يبرأ بعضها من عنته وظلمه بعد، ثم تكرر المشهد الاحتلالى الإسرائيلى كذلك فى العدوان على لبنان فى١٩٨٢.

ويأبى القرن الماضى أن ينصرم إلا باعتداءات وانتهاكات لأراضى المسلمين فى أفغانستان مع الاحتلال السوفييتى الذى انزاح فى ١٩٨٩، ناهيك عن جراح المسلمين الأخرى، وخاصة فى البوسنة والهرسك والشيشان، بل إن بعض هذه الجراح خاصة فى البلقان، لاتزال ينزف منذ إطلالة القرن الواحد والعشرين.

حاصل ما سبق أن رحلة الاحتلال والاستعمار (البغى) والعدوان على دار الإسلام رحلة ممتدة وقاسية، أينما قلبنا وجوهها العديدة.

والمقام هنا ليس مقام سرد التفاصيل التاريخية حول هذه الرحلة، خاصة وأن نفرًا من الذين رأوا فى الاستعمار (البغى) التحدى الأكبر الذى واجهه الفكر السياسى الإسلامى مع إطلالة القرن العشرين لم ينشغلوا كثيرًا بمثل هذه التفاصيل، ذلك لأن مصادر التاريخ العربى والإسلامى الحديث والمعاصر أفاضت فى ذلك - على اختلاف مشاربها ومناهجها - وأسهبت، وحسبنا هنا أن نقف أمام دلالات هذا التحدى، ووجوه المشكل الحضارى فيه والسياسى، وأهم امتداداته الفكرية على مدار القرن، ومن ذلك:

- إن الإطلالة الاستعمارية فى نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين،

واستمرارها بوجه أو بآخر فى أواسط القرن وآخره، إنما كشفت عن واحد من أهم الوجوه الخارجية لهزيمة العالم الإسلامى وأزمته أمام الغرب عمومًا، وأمام الغرب الذى مارس ضده السياسة الاستعمارية بكل ما فى مضمون الهزيمة والأزمة، من معانى الاحتواء، والحصار، وفرض الاستتباع، سياسيًا، واقتصاديًا، وعسكريًا، وثقافيًا، وقيميًا، وإعلاميًا، لذلك لم يكن غريبًا أن تتصدى كتابات فى الفكر السياسى الإسلامى لهذه الظاهرة ـ الاستعمارية ـ فى معناها، ومقاصدها، وأسبابها، وممارساتها، وتطوراتها، وخلفياتها الفكرية والحضارية، وعلاقاتها بسياسات التغريب، والتنصير، والاستشراق، والغزو الفكرى، وحدود القوة ومكامن الضعف فيها، فضلاً عن أساليب التعامل معها.[٢٤]

ـ وأن الظاهرة الاستعمارية بكل ما أحدثته فى بلاد المسلمين فى وجوه الحياة كافة، ما كانت لتجد مجالاً حيويًا لهذه الوجوه بين المسلمين لو أنها واجهت عدم قابلية إسلامية للاستعمار، بمفهوم مالك بن نبى، ذلك أن وجود مثل هذه القابلية مهد الأرض بل وحرثها، وهيأها؛ كى تبذر الظاهرة الاستعمارية غرسها من السياسات والسلوك، والقيم، والممارسات، وهذا يعنى أن القابلية وفرت على المستعمر خطوات وخطوات فى سبيل تهيئة الأجواء كافة لقبوله، والتسليم بشرعيته؛ لأن عقلية الوهن السياسى والحضارى معها كانت قد استحكمت فى جسد الأمة، وعلاقات أبنائها، وتعاملاتهم، أيًا كان شكل هذه القابلية من الاستسلام للاستضعاف والهزيمة وتفسيرها من خلال مبررات غير حقيقية وغير شرعية، والركون إلى الظلم والبغى وارتضاء إعطاء الدنية فى الدين والدنيا، وانقسام الجسد وإنهاكه فى تمزقات داخلية ورثت عدم القدرة على المواجهة، وغياب روح الجهاد وإعداد القوة بما يضعف إدارة المقاومة ورد العدوان، والانخداع بدعاوى العلم والثقافة والتحضر والإخراج من ظلمات الجهل والتخلف مع عمليات الغزو والاحتلال، ووجود من يوالى هذه الدعاوى ويروج لها ويدافع عنها من داخل الصف المسلم.

فالقابلية للاستعمار إذا كانت على النحو السالف هى مقدمة الاستعمار وبيئته المُعدة سلفًا؛ كى يمارس ما يريد، ويحقق ما يطمح إليه، فإن المستعمر المحتل غالبًا ما يلجأ إلى وسائل وأساليب تولد الإحساس بالتهيؤ له، والإذعان لقبوله، بل وتبرير هذا القبول أحيانًا.

ـ كذلك فقد وجدت الظاهرة الاستعمارية عبر تطوراتها المتعددة، وموجاتها الغازية لبلاد العرب والمسلمين حصونًا اخترقتها، وحصونًا هدَّمتها، وثالثة استسلمت لها ابتداء، فى مناحى الحياة كافة فى هذه البلاد، فى العقيدة والأخلاق، وفى الثقافة والقيم، وفى العادات والأعراف، وفى الاقتصاد والسياسة، وفى الاجتماع والتاريخ، وفى الفرد والجماعة، وفى المجتمع والدولة، وفى المسلم وغير المسلم، وفى الحاكم والمحكوم، وفى العربى وغير العربى، وفى الأسرة والأمة.

وهكذا بدت الحصون فى كل ذلك وكأنها - كما ذهب البعض بحق - مهددة من داخلها[٢٥]، فلما تعرضت للمحنة الشديدة مع استشراء داء الاستعمار (البغى) انكشفت ثغور المسلمين وراء هذه الحصون، فإذا بها أوهى من بيوت العنكبوت، سواء فى الاختراق، أم فى الهدم، أم فى تقديم فروض الاستسلام كما سبق القول.

- يجب النظر إلى الظاهرة الاستعمارية نظرة شاملة متكاملة، سواءً فى أى من حقب القرن، أو على مدار امتداده، وإن تغير الوجه الاستعمارى من حقبة إلى أخرى أحيانًا، وأساس ذلك عدم الوقوف بالنظرة عند وجهها المادى المحسوس فقط، والمتمثل أساسًا فى عمليات وسياسات الاحتلال وضم الأراضى بالقوة والغصب، ونهب الثروات، واستغلال الموارد الوطنية لغير صالح أصحابها الحقيقيين، واستخدام آلة القتال والقتل ضد أشكال المقاومة الوطنية، والتعذيب، وإدخال السجون والمعتقلات، وفرض الحصار والتجويع، وقطع المؤن والإمدادات، والتشتيت والطرد، والنفى خارج الأوطان، ذلك أن لهذه الوجوه مردودًا معنويًا - وربما صاحبها - يصعب التخلص من آثاره فور زوال الغمة الاستعمارية، ويكفى أن نذكر من مفردات هذا المردود العدوان، والهيمنة، والاستبداد، والقهر، والاستبعاد، ومسخ الهوية، والتغريب، وتزييف الوعى، إلى آخره من مضادات القيم التى تكرس الاستلاب الحضارى.

- ربما كان الوجه التقليدى للظاهرة الاستعمارية المتمثل أساسًا فى الاحتلال الإقليمى والعدوان على الأراضى أقل خطورة - رغم تداعياته المادية والمعنوية السابقة - من وجهها الحديث والمعاصر، خاصة بعد أن انزوى الوجه التقليدى وانقشع من معظم ديار العروبة والإسلام، ذلك أن مرحلة ما بعد الاستقلال الوطنى فى دول العالم الثالث ومن بينها قطعًا دول عربية وإسلامية كشفت عن أساليب ووسائل جديدة، واءم بها المستعمر الجديد بين ما ترسخ لديه من أهداف يبغى إدراكها وتحقيقها وبين صعوبة - إن لم تكن استحالة - العودة إلى سياسة غزو السلاح والرجال لضم الأراضى واحتلالها.

وهذه الأساليب وتلك الوسائل الظاهرة لم تقف عن حد فى الغزو غير المباشر، خاصة وأن الغربى مصدر الظاهرة الاستعمارية ومتولى قيادها فى حقبتها التقليدية، آلت إليه القيادة والسيطرة طوال القرن، بل استقرتا فيه فى حقبة التسعينيات، وهكذا ظلت معظم ديار الإسلام فى حالة احتلال وتبعية وحصار واحتواء، بتصدير التوترات والأزمات وزرع النخب المستغربة، والحصار الاقتصادى، والاحتكارات، والاستثمارات الضخمة، والضربات العسكرية المحدودة وتشجيع الانقلابات العسكرية وإزاحة بعض القيادات من السلطة، وزعزعة الاستقرار الاقتصادى وإشعال الحرب والفتن الداخلية، واحتواء العقول

والبطون إلى آخره من وسائل وسياسات استُبدل فيها الدولار بالجندى، والشركات الضخمة بآلات الحرب وعتاده العسكرى، والعملاء المحليين بالمحتلين الخارجيين (٢٦)، وكأن قدر العرب والمسلمين عامة، أن يظلوا فى رباط دائم، وأن تنتقص أطرافهم باستمرار، وإن تعددت صنوف الانتقاص، ومظاهره وأشكاله، قبل القرن العشرين وأثناءه، وحتى بعده.

- يظل الاحتلال الصهيونى العنصرى للأراضى الفلسطينية نموذجًا للظاهرة الاستعمارية منذ ما يزيد على الخمسين عامًا فى القرن العشرين، وبعده، وهو نموذج تتجسد فيه كل صور هذه الظاهرة، وكل تطوراتها، وكل ممارساتها، وكل سياساتها، وكل مفاسدها؛ إذ تفنن المحتل الصهيونى - وما زال - فى تكريس هذه الظاهرة فكرًا وحركة بشكل ربما لم نعهده من قبل؛ لتظل الأرض العربية المسلمة فى فلسطين شاهد صدق على أنها كانت - ولا تزال - محلاً يجمع فى الظاهرة الاستعمارية ليس فقط صورها التقليدية والحديثة، بل ونموذج المتولى لها الذى لا يعرف إلا منطق العنف والقوة، والإرهاب.

ومن هنا لم يكن غريبًا أن يستقطب هذا النموذج العنصرى كتابات فى الفكر السياسى العربى والإسلامى تستعصى - بدون مبالغة فى القول - على الحصر والعد، ربما لأنه ظل - ولايزال - همًا أشبه بالكابوس فى حياة العرب والمسلمين؛ ولأن فيه من سمات التفرد عن غيره من عمليات الاستعمار والاحتلال - وما يستتبعها - ما لا يمكن المرور عليه بمنهج التساهل والتسطيح، خاصة سمات الاستمرارية التاريخية لأكثر من عقد وربما رجعت بداياته إلى أكثر من قرن، والترابط فى بنيته وهيكله وحركته بين المذهب الدينى والمذهب السياسى العنصرى، والقدرة على التلوين والتقلب فى ممارسة العدوان والاحتلال، وابتداع أساليب فى ذلك لم يقم بها محتل من قبل، وارتكاب مفاسد فى الحكم والسيطرة واكبت هذه الأساليب يشيب لها الولدان، واستعداء دوائر قطرية وقومية وإسلامية ممتدة، والتحصن بغطرسة القوة والضرب بها فى أكثر من جولة عربية - إسرائيلية، وتجاهل المواثيق والأعراف والقرارات، والمعاهدات حتى تلك التى تم الالتزام بها ظاهريًا، والقدرة على استقطاب آراء وأفكار موافقة لهذا النموذج ومنطلقاته الفكرية والحركية، من داخل الصفين العربى والإسلامى. (٢٧)

٢- الصراع الفكرى كمنطلق للفكر السياسى الإسلامى:

لم يقف الذين رأوا فى الصراع الفكرى المنطلق الأساسى للفكر فى القرن الماضى عند بداية الاحتكاك المباشر بين الغرب والعالم الإسلامى والذى تمخضت عنه الظاهرة

الاستعمارية التقليدية، وإنما أرادوا العودة إلى الخلفية الأصلية والأصيلة لهذه الظاهرة، والتى لولاها ما كان ثمة وجود لها فى أى من وجوهها السابق الحديث عنها، وذلك أن الاستعمار - ظاهرة وسياسة - ليس إلا ترجمة لفلسفة أكبر حكمت - ولاتزال تحكم - علاقة الغرب بالإسلام والمسلمين، وتفسرها، وتضع مقدمات مهمة لتفسير ما تستبطنه هذه العلاقة من صور التنافر والتجاذب، والسلم والحرب، والتعاون والصراع، والتعايش والصدام، والقبول والرفض، والتواصل والقطيعة، والتأزم والانفراج، والتنصر والهزيمة، والاضطراب والاستقرار، إلى آخره مما أكدته خبرة العلاقة بين الطرفين على مدار تطوراتها، إنها فلسفة الصراع الفكرى، التى تزكيها وتعتمل فيها وتغذيها روافد نفسية ودينية وثقافية، وسياسية، واقتصادية، واجتماعية، وعسكرية تتحدد سماتها وطبيعتها بسمات وطبيعة أطراف الصراع نفسه، وبيئته الحضارية الداخلية، والإقليمية، والدولية.

وهنا تبرز إضافة "**مالك بن نبى**" فى مؤلفه الذى عالج فيه هذه الظاهرة "الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة" وقد أسسها على عدة قواعد.[(٢٨)]

- **القاعدة الأولى:** أن أخطر سلاح فى الصراع الفكرى هو كلمة الاستعمار ذاتها "وما من خائن يدسه الاستعمار فى الجبهة التى تكافح فيها الشعوب المستعمرة إلا وكلمة الاستعمار هى التى تفتح له أبوابًا مغلقة فى عواطف الجماهير" من ناحية؛ لأن الاستعمار يعلم أن كل شعب مستعمر (بفتح الميم الثانية)، يحقد عليه، فيستخدم جاذبية اسمه نفسه - بما فيها من دلالات العمران والتحضر والعصرية - ليضع سياسة عاطفية شهوانية تتفق مع مصالحه، ومن ناحية أخرى لكى تتوهم الشعوب المستعمرة، أنها تعيش فى بدائية وتخلف، وأنه لا ملجأ لها للخلاص من ذلك إلا من خلاله، وبالتالى يضمن لنفسه انتصارات الحاضر والمستقبل "فهو يعلم أن من الميسور دائمًا أن يخدع فردًا أو مركب أفراد، ولكنه من اليسير عليه أن يخدع فكرة أو يغربها".

- **والقاعدة الثانية:** أن الاستعمار فى الصراع الفكرى لابد أن يكون مجسدًا فى إحدى حالتين، حالة تتجه فيها الدول المستعمرة إليه بنظرة ملؤها العبادة والخنوع ومن ثم الانقياد والإذعان، وحالة تتملكها فيها نزعات الثورة والحقد عليه ومن ثم الرفض والمقاومة، وهاتان الحالتان راسختان - حسب رؤية ابن نبى - فى المجتمع الإسلامى، منذ أخذت السياسة الاستعمارية تمارس دورها فيه، وحتى محاولاته لتخليص نفسه منها قديمًا وحديثًا.

- **والقاعدة الثالثة:** إن الاستعمار حريص دائمًا على أن لا يتحول الفكر أو لا تتحول الفكرة محور الصراع إلى فكرة مجردة، ولذلك يسعى لامتصاص القوى الفرعية - الداخلة

ضده فى حلبة الصراع - بأية طريقة ممكنة حتى لا تتعلق بفكرة مجردة، وسيحاول دائمًا أن يعبئها لصالح فكرة مجسدة، لتكون أقرب منالاً إليه؛ لأنه يمكن مقاومتها بوسائل القوة، أو بوسائل الإغراء، ذلك لأنه يدرك أن السياسة التى تتطور تبعًا لأفكار مجردة تعانق بحكم الضرورة الضمير الشعبى، فضلاً عن أنها - أى السياسة - تلتزم بالمبادئ والمقاييس والقواعد التى تتحكم فى سيرها وحركتها.

- **والقاعدة الرابعة:** أن الطابع العام للصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة أنه صراع خفى أصم دون صدى، ودون شهرة، صراع يحيطه الظلام والإبهام، ويصب العذاب على الجميع حتى العجوز والمرأة والطفل، والاستعمار يسعى إلى توكيد هذا الطابع وترسيخه من خلال مبدأين مبدأ الغموض الذى يعنى أن لا يكشف الاستعمار النقاب عن وجهه فى المعركة إلا إذا لم تترك له الظروف حيلة فى ذلك، ومبدأ الفعالية من حيث يريد الاستعمار تحطيم أفكار معينة أو كفها حتى لا تؤدى إلى توجيه الطاقات الاجتماعية وذلك بوسيلتين، إحداهما أن ينفر الرأى العام من أفكار من يقاومه ويكافحه بجميع الوسائل، والثانية أن ينفر من يكافحه نفسه من القضية التى يكافح من أجلها، بأن يشعره بعبث كفاحه.

- **والقاعدة الخامسة:** أن الصراع الفكرى ميدان رحب لحركة الاستعمار كى يمارس ما يشاء من وسائل لكسب جولات الصراع الفكرى، فهو يرسم الخطط الحربية، ويعطى توجيهاته العلمية على ضوء معرفة دقيقة لنفسية البلاد المستعمرة، ويستخدم لغة الدين؛ لأنها تسد بصورة محكمة منافذ الوعى إزاء الفكرة جوهر الصراع، ويستغل جهل الجماهير؛ لينشئ حول الفكرة منطقة فراغ وصمت لعزلها عن المجتمع، ويجند من شاء بسلاح المال، ويحط من مستوى كفاح القوى المناوئة له، بعد إحداث الوقيعة بينها، ويوجه القيادات السياسية إلى أفكار تجعلها تقاوم القوى الشعبية وتخشاها كما يخشاها الاستعمار نفسه.

- **والقاعدة السادسة:** إن مقومات الصراع الفكرى - انطلاقًا مما سبق - خمسة: فكرة، وشعب، وقيادة، وصاحب الفكرة، والاستعمار. فالفكرة هى مدار الصراع، وصاحب هذه الفكرة قد يكون فردًا أو جماعة، أوشعبًا هو الوعاء البشرى الذى يحتضن عملية الصراع، وقيادة لهذا الشعب، قد تكون مع الفكرة أو ضدها، والاستعمار كطرف خارجى يحاول تقويض الفكرة، ويريد أن يحولها من فكرة مجردة إلى فكرة مجسدة.

- **والقاعدة السابعة والأخيرة:** إن الصراع الفكرى يفرض على الطرف الوطنى فردًا أو جماعة أو شعبًا بأسره إما أن يسكت ويخضع لصالح الأقوى المستعمر، أو ينحاز لصالح قضية تهمه، والحل الثانى يفرض على الطرف الوطنى أن لا يدخل المعركة إلا كفدائى لا

حيلة له إلا اتباع ما يمليه عليه ضميره، ولا وسيلة له سوى ما بين يديه، فعليه أن يسير فى هذا الطريق الكفاحى إلى نهايته، وإلا فليخرج من الميدان، وهذا ما يريده الطرف الأقوى فى الصراع، أى الاستعمار.

الواضح مما سبق أن مالك بن نبى لم يحدد تفصيلاً الفكرة التى يتمحور حولها الصراع الفكرى، وإنما وسع من مفهومها، فأية فكرة لصالح شعب من الشعوب، وأمة من الأمم وضد صالح المستعمر، وتتوافر فيها مقومات الصراع الخمسة عمومًا، تكون مجالاً له، ويبدو أن هذا المنطق الذى عده مالك بن نبى أساس المشكلة الحضارية فى المجتمع الإسلامى مع بدء القرن الماضى، سواء بفعل الدخول مباشرة تحت سطوة وأسر الاستعمار - احتلالاً، وعدوانًا على السيادة، وضمًا للأراضى - أم بالدخول غير المباشر بفعل القابلية للاستعمار، أراد غيره من المفكرين أن يضعوا له تحديداً أكثر وتجسيداً أوضح، فهو إن كان قد اهتم بالصراع الفكرى المفهوم والفلسفة والظاهرة، فإنهم اهتموا بالصراع الفكرى الحقيقة والوجود، خاصة وقد كشفت صوره التى امتدت طوال القرن الماضى تحديات لم يكن ثمة مفر أمام الفكر السياسى الإسلامى إلا الاستجابة لها بشكل أو بآخر، ومن هذه الصور:

- **صورة تجسد الفكرة فى الصراع بين الفكرة المادية والفكرة الإيمانية** (٢٩)، الأولى يريد أصحابها أن تستعلى كلمة المادة على كلمة الله؛ لتصير المبرر والمفسر والضابط لحركة الوجود السياسى، فالمادة هى الإله، وهى المعبود، والمدير والمرجو، والحكم فى الأمور، والثانية لا يرى المتمسكون بها أى مجال لعبودية غير الله، فالله هو المعبود والمدير، والمرجو، والحكم فى الوجود كله، سياسيًا وغير سياسى.

- **وصورة أخرى تعتبر الصراع الفكرى صراعًا بين الجاهلية والإسلام.** (٣٠) بين العودة بالإنسان فردًا وجماعة وأمة ودولة وحكمًا إلى حيث عبادة الأنداد والأصنام والهوى، وتقليد الآباء، والبغى والفساد والارتكاس فى الكفر، وحاكمية غير الله فى السياسة والتشريع والحكم، وبين إخراج الإنسان والفرد والجماعة والأمة والدولة والحكم من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الآخرة، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، حيث تسليم الأمر كله لله. والانتصار لحاكميته وحده فى الكون والوجود والحياة؛ لأنه المتفرد بالتوحيد، والربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات فى كل ما خلق وسخر، وأوجد للمستخلف فى الأرض، وهو الإنسان أكرم مخلوقاته، وأثقلها مسئولية فى الدنيا والآخرة.

- **وصورة ثالثة بدا فيها الصراع الفكرى صراعًا حضاريًا بين الحضارة العربية الإسلامية**

والحضارة الغربية. [٣١] وهو صراع يضرب بجذوره منذ القدم، ثم تتابعت سجالاته طوال القرن الماضى، فالغارة على العالم الإسلامى فى إبان الحروب الصليبية، والغزو التتارى، واحتلال الغرب ودوله لبلاد العالمين العربى والإسلامى بعد اقتسام تركة الرجل المريض العثمانى، وزرع الكيان العنصرى الصهيونى فى قلب العالم الإسلامى، وعمليات التعذيب، والتنصير، والغزو الفكرى، كلها ممارسات لم تخل من أبعاد للصراع الحضارى، وما كانت لتجذر الصراع وتؤكده لولا آراء وأفكار خرجت ممن ينتمون إلى هذه الحضارة أو تلك تنظر للصراع، ولتطوراته، وميادينه، وآفاقه، بل وتزكية، وتتنبأ بمساره وليس بخاف أن الجدل حول حقيقة الصراع والمكاشفة به باتا على رأس ما أثير فكريًا فى نهاية القرن الماضى، خاصة بعد مقولتى انتهاء الحرب الباردة، وصعود النظام العالمى الجديد، لما فجر هنتنجتون ما فى مكنون الغرب تجاه الإسلام وحضارته فى مقولته عن صدام الحضارات، وما أحدثته من ردود أفعال ـ بعضها رافض للمقولة، وبعضها مؤيد، وبعضها متحفظ فى الرفض والقبول ـ تمخضت عنها مفاهيم الصراع الحضارى، والتعارف الحضارى، والتدافع الحضارى، والتعاون الحضارى، والتثاقف الحضارى، إلى آخره من مفاهيم، لم تدع مجالاً للشك فى أن الصراع بين الحضارتين لا يمكن تجاهله أو التشكيك فى حقيقته. [٣٢]

ـ **وصورة رابعة كانت من نصيب العرب والمسلمين**، وظلت تلقى بثمارها المرة بين صفوف هؤلاء وصفوف هؤلاء، خاصة إبان الحكم العثمانى، إنها صورة الصراع بين العروبة والإسلام، وكأنه كان لازمًا أن يتصارعا، ويتواجها، لا أن يتكاملا ويتعانقا، وزاد الصراع تفاقمًا ما تولاه البعض ـ ممن تعصبوا للعروبة ـ من استعلاء الفكرة العربية القومية على ما عداها حتى الدين، وما تولاه البعض ـ ممن تعصبوا للإسلام ـ من استعلاء الفكرة الإسلامية على ما عداها، فأخذت القضية بعدًا لا دينيًا عن البعض، وبعدًا هو الدين كله عند البعض الآخر، ولذلك لم يقف الجدل فيها عند الأفكار والآراء ـ بما فيها من توهمات وتناقضات فى فهم العلاقة بين العروبة والإسلام. بل تحولت إلى ساحات الواقع العربى والإسلامى، فرقة وتعصبًا، وشعوبية، وطائفية، وحروبًا، وقطع الأواصر والعلاقات، والأرحام.

ـ **وصورة خامسة للصراع الفكرى تفجرت أحداثها واصطلى بنارها المسلمون عامة والعرب منهم خاصة**، منذ نهاية النصف الأول من القرن الماضى، وحتى إطلالات القرن الواحد والعشرين، إنها صورة الصراع العربى ـ الإسرائيلى، أو الصراع بين الفكرة العربية فى بعديها القومى والإسلامى وبين الفكرة الصهيونية فى بعديها الدينى والعنصرى، والمواجهة بين الفكرتين لم تنقطع منذ ذلك التاريخ، سواءً على مستوى الفكر أم على

مستوى الحركة، بل وفى مرات عديدة تحولت المواجهة إلى تلاحم عضوى قتالى، وتبادلت فيه الفكرتان مواقع الهزيمة والنصر، حتى بات الكثيرون من الصف العربى الإسلامى يدركون أن تعذر تسوية هذا الصراع سلمًا أو قتالاً كشف عن الوجه الحضارى الغالب فيه، وإن ظهر بعض من يخالفهم الرأى فى أنه صراع قابل للتسوية السلمية، ولاتزال حوارات الأيام لصالح رأى الكثرة فى هذا الصراع. (٣٤)

ـ وصورة أخيرة للصراع الفكرى امتدت عند البعض طوال القرن الماضى، فحركت الفكر السياسى الإسلامى، إنها صورة الصراع بين الاستكبار والاستضعاف، بين من يريدون الهيمنة وفرض النفوذ بالباطل، يقودهم فى ذلك شيطان أكبر (٣٥)، تتغير دولته فى الزمان والمكان، ولا تتغير سطوته وجبروته، وبين من يبغون الخروج من هذه الهيمنة وذلك النفوذ؛ لتكون لهم الكلمة والرأى والاستقلال فى الحكم والسيادة.

٣ـ تحدى النموذج القومى للدولة كمنطلق للفكر السياسى الإسلامى:

لم يكن مجىء الدولة القومية كظاهرة سياسية تغلف الواقع وتنظمه فى كثير من أنحاء أوروبا الغربية إلا خاتمة الصراع الذى شهدته أوروبا طوال العصور الوسطى ضد الإقطاع وضد سيطرة الكنيسة الكاثوليكية من جانب آخر.

وبعيدًا عن أبعاد هذا الصراع ودوافعه ومجرياته فإن معظم الأفكار السياسية، والنظريات التى أصلت لظاهرة الدولة القومية سارت فى اتجاه عام نحو توكيد مجموعة من العناصر، من بينها إحلال عبادة مفهوم الدولة موضع عبادة الإله، وإعلان وتقديم الولاء للدولة على أى ولاء آخر حتى لو كان للدين، وإحلال الرابطة القومية محل الرابطة الدينية كأساس لتجانس الجماعة السياسية، وتحويل الفرد من مقولة دينية إلى مقولة سياسية، وفصل العلاقة السياسية عن العلاقة الدينية، وصبغ الوجود الدينى بطابع النسبية والذاتية، وإخضاع التعامل السياسى للمنطق الفردى المطلق، ورفض القيم والأخلاق الكاثوليكية فى عملية بناء الدولة أو رسم السياسة العامة، ورفض تدخل رجال الدين فى كل ماله صلة بالسلطة الزمنية، والتسامح الدينى وحرية الاعتقاد، وعلو الحرية كقيمة سياسية على سائر القيم. (٣٦)

وهذه العناصر أوجدت للدولة القومية قاعدة قوية للاستمرار فى أوروبا وحدها، وإنما لامتداد إلى مناطق أخرى للعالم خاصة تلك التى أتاحت إمكانات التغلغل لهذا النموذج القومى فى الدولة، ولم تكن الدولة العثمانية إلا واحدة من تلك المناطق التى استُغلت جيدًا من قبل بعض الدول الأوروبية لفرض هذا النموذج، ولو بتفكيك الدولة إلى كيانات

صغيرة تمهيداً لممارسة الاحتلال والاستعمار على ما كان يقع تحت نفوذها من دول في العالم العربي والإسلامي.

فقد اتسعت الإمبراطورية، وباتساعها ضمت بشكل مبعثر وبلا انتظام ولايات جديدة، كبرى وصغرى، وما حل القرن السادس عشر حتى تم الاعتراف بنظام الولايات. واستقر على الشكل الذي استمر قائماً في جوهره حتى القرن التاسع عشر. "وقد قسمت الإمبراطورية إلى ولايات، يحكم كل منها حاكم أو باشا من رتب متفاوتة، مسئول أمام الحكومة المركزية، وكان هناك مع بعض التغييرات من وقت إلى آخر أربع ولايات فيما هو العراق الآن: **البصرة، وبغداد، والموصل، وشهرزور**، وأربع في **سوريا: حلب و دمشق، وطرابلس، وصيدا**، واثنتان في غربي الجزيرة العربية، **الحجاز واليمن**، وأربع في **شمال أفريقية، مصر وطرابلس الغرب، وتونس والجزائر**.[٣٧]

ولم يفلح الميراث الإمبراطوري للدولة العثمانية الذي امتد نحو ستة قرون[٣٨] في الصمود إزاء هذه الهجمة الجديدة، لأن نفوذها في نهاية القرن التاسع عشر كان يؤذن بزوال، بفعل عوامل داخلية؛ وأخرى خارجية، منها استقرار السلطة إلى نمط من السلاطين الضعفاء غير المؤهلين للقيام بأعبائها بعد عصر السلاطين الأقوياء، وضعف سلطة الحكومة المركزية في الولايات شيئاً فشيئاً، وتحرك القوى المحلية بحرية أوسع للعمل بعيداً عن نفوذ المركز، والفساد الإداري، وفقدان نظام جباية الضرائب فاعليته، وفقدان الجيش الانضباط تدريجياً، وانهيار أساس النظام الخلقي وانحلال النظام الصارم والولاء الخالص لدى الانكشارية، والأزمة الاقتصادية الخانقة، وتوسع أوروپا الجغرافي شرقاً وغرباً، الأمر الذي فكك الخطوط التجارية بين الإمبراطورية العثمانية وبين دول العالم الخارجي في آسيا وأوروپا.[٣٩]

ويضاف إلى ذلك الثورة العلمية في أوروپا وما انبثق عنها من قوة اقتصادية وقوة عسكرية، الأمر الذي ضاعف من نفوذ الدول الأوروپية في القسطنطينية، وضاعف كذلك من وسائل التنافس والصراع بينها من أجل المزيد من مناطق هذا النفوذ، وتدخل الدول الأوروپية في الشئون الداخلية للإمبراطورية، خاصة في مجال حماية الرعايا الذين منحوا بعض الامتيازات من المسيحيين، واليهود، والإرساليات المسيحية الأوروپية العاملة، ولم تكن هذه الحماية مجرد حماية سياسية فحسب، بل كانت أيضاً حماية تجارية ومالية، وضرب أية محاولة للإصلاح الداخلي أو للاستقلال عن الإمبراطورية لما فيه من تهديد لمصالح هذه الدول في إضعاف الدولة العثمانية، كما حدث في إرغام محمد علي على سحب جيوشه من آسيا الصغرى ومن دمشق.[٤٠]

وإذا كانت المصادر العلمية التى تعاملت بشكل أو بآخر مع هذه الحقبة من التاريخ الإسلامى قد نقلت وحللت محاولات الإصلاح التى قامت بها الدولة العثمانية خلال القرن التاسع عشر، فإن هذه المحاولات قد وقعت بين مطرقة الضغوط الخارجية فى ذلك، وسندان المعارضة الداخلية، والمقام لا يتسع للإفاضة فى ذلك، وسيرد حديث موجز لذلك، بيد أنها فى جميع الأحوال محاولات لم تستطع الصمود طويلاً، وقد سبق عرض كيف وقع العالم الإسلامى فى قبضة الاستعمار (البغى) وكيف سحب بساط السيادة العثمانية عن أطرافها، لكن الغرب لم يكتف بذلك، بل أشعلوا الثورات فى البلقان منذ ١٨٠٤، حتى انفصلت عن الخلافة العثمانية ١٨٧٨، كما حرضوا اليونان على الثورة منذ عام ١٨٢٠، حتى استقلت عن تركيا عام ١٨٣٠ ناهيك عن تشجيع الحركات الانفصالية داخل الدولة بين الترك والعرب، وإثارة فتنة القوميات والعصبيات الإقليمية، حتى انتهت حركات التطويق والإغارات والتفتيت بإنهاء وجود الدولة العثمانية على يد مصطفى كمال أتاتورك (٤١) وهكذا سقت أوروپا الغربية الدولة العثمانية من نفس الكأس الذى شربت منه، كأس التصدع والانقسام التى أحالتها من إمبراطورية مترامية الأطراف إلى دويلات صغيرة ضعيفة ومختلفة فى معظمها، مع الفارق فقد تمخض انهيار الإمبراطوريات الأوروپية، والدول الإقليمية عن بروز الدولة القومية كوحدة سياسية فى التعامل الداخلى والتعامل الخارجى، أما انهيار الإمبراطورية العثمانية فقد تمخض عن كيانات صغيرة، سرعان ما تقاسمتها وابتلعتها - احتلالاً وعدواناً - دول أوروپا القومية نفسها.

فلم يكن ثمة مجال لأن يظل رمز توحد المسلمين فى دولة واحدة، يحكمها سلطان واحد خاصة بعد أن قطع أتاتورك خط الرجعة على ذلك بإسقاط الخلافة فى ١٩٢٣، فلماذا هزمت الدولة القومية الدولة الإمبراطورية؟ ولماذا سقطت تركة هذه الدولة الإمبراطورية فريسة الدول القومية؟ وما آثار هذا السقوط؟ ولماذا قدر لنموذج الدولة القومية الاستمرار فى بلاد المسلمين رغم التحرر والاستقلال؟ وما وجوه التحدى لهذا النموذج القومى؟ وكيف بدت مظاهره طوال القرن العشرين؟

هذه الأسئلة وما تفرع عنها كانت محاولات الإجابة عليها من بين أولويات ما انشغل به الفكر السياسى الإسلامى (٤٢)، وشكلت مع مجمل امتداداتها طوال القرن جوهر التحدى الفكرى الذى تعامل معه خاصة امتداداتها فى :

- مشكلة الأصل فى تأسيس الشرعية فى الدولة، هل على مقتضيات الدين أم على مقتضيات السياسة، **الأولى** بما تفرضه من ضوابط وأحكام شرعية على السلطة السياسية، بحيث تأتى الشرعية امتداداً لحقيقة الإسلام كدين يشرع لأوجه الحياة كافة، ويخلع

الشرعية على هذه السلطة ما دامت توظف السياسة - فكراً أو حركة - فى القيام على أمر الناس بما يصلح دنياهم وآخرتهم فى إطار ما وافق الشرع .

والثانية بما تفرضه من ضوابط وقواعد لا أصل دينيًا لها ، امتداداً لاعتبار أن المصالح التى تهدف إليها السياسة هى بالأساس مصالح تفرضها لغة الواقع السياسى وضروراته بعيداً عن لغة الحقيقة الدينية وضروراتها ، وهكذا تصير الشرعية مفهومًا نسبيًا متغيراً تبعًا للتغيير فى نمط المصالح ، الذى لا يعدو بدوره أن يكون ترجمة صادقة إلى حد ما للتغيير فى الواقع السياسى .

- مشكلة حال الدولة فى العالم الإسلامى هل إلى خصائص الدولة الدينية ، أم إلى تلك النابعة من الدولة اللادينية(٤٣) فالدولة الدينية أى التى تؤدى وظائف دينية تصير تعبيراً عن الجوهر الدينى فى الشريعة بالمعنى السابق ، وتنطلق من ثم أبنيتها وسلطاتها وأركانها وحقوقها وواجباتها من ذلك الجوهر أيًا كانت طبيعة المصدر الدينى لالتزامها ، وأيًا كانت حدوده ومداه فى خبرتها السياسية .

أما الدولة اللادينية ، أى التى تؤدى وظائف لا علاقة لها بالدين ، فتصير بمفهوم المخالفة تعبيرا عن الحقيقة الواقعية فى الشرعية بالمعنى السباق أيضًا بعيداً عن أية مؤثرات دينية منزلة أو غير منزلة فى التأسيس والأبنية والسلطات والأركان والحقوق والواجبات حتى ولو كان لهذه المؤثرات وجود على مستوى السلوك الفردى أو الجماعى لبعض فئات المجتمع الذى تستعلى عليه هذه الدولة .

- مشكلة الهوية فى العالمين العربى والإسلامى : هل هى عروبية أم إسلامية (٤٤) العروبية هنا لا تقبل إلا الاستعلاء بالانتماء إلى الرابطة ، القومية العربية ، بحيث تأتى غيرها من الروابط والأواصر بما فيها الدين - عند من يسلم بوجوده - فى مرتبة تالية وتابعة لهذه الرابطة ، وهى من جهة أخرى لا تقف عند المعنى اللغوى الذى يمنح الهوية لكل من يتكلم العربية ، وإنما تتعداه فإذا بها رابطة سياسية قومية وأيديولوجية إقليمية يبرز فيها تأثير الحركة القومية الغربية وترسخ سماتها وبنيتها فى الوعى العربى .

أما الإسلامية كهوية فتنزع إلى شدّ كل اعتبارات اللغة ، والجنس ، والوطن ، واللون ، والثقافة ، والتقاليد ، والطائفة إلى قيمة أعلى تستعلى بهذه المؤثرات ، فإذا بها اختلاف تنوع فى إطار سماحة الإسلام وعدله ووسطيته ، ولا تستعلى عليها على معنى تجاهلها ، أو رفضها أو تذويبها وصهرها قسراً وإجباراً ، إنه الفارق بين اعتبار هذه التمايزات ، وبيت تجاوزها وتجاهلها ، فالاعتبار تقدير لواقعها وضغطها وتسليم للتحديات المستبطنة فيها ، والتجاوز

والتجاهل إنكار لواقعها وضغطها ولما تشكله من تحديات، وبين الاعتبار والتجاوز تبقى حقيقة أن الإسلامية كهوية لا تقبل أن تكون اعتبارات الاختلاف السالفة هى أساس النظر إلى الأفراد والجماعات والأمم ومن ثم أساس الفصل فى حقوقهم وواجباتهم.

- مشكلة الصيغة النظامية للهوية هل من خلال القطرية أم من خلال الإقليمية أم من خلال الفوق إقليمية؟ فتنظيم الهوية والانتماء من خلال القطرية قصر لها وقصر بها عن أن يكون لها انتشار خارج حدود الوطن والجنسية الأصلية أو المكتسبة بحكم الانتماء لها وفقًا لما تمليه اعتبارات المصلحة القومية لكل قطر - هو بالأساس دولة قومية، أو قريب منها - عربيًا وإسلاميًا.

أما تنظيمها من خلال الإقليمية فمد للهوية وامتداد بها، وإخراج من نطاق القطرية السابقة إلى رحابة مشاركة الأقطار فى الجوار الإقليمى الأرضى، الذى تتأصل له جذور تاريخية ربطت بين البشر فى إقليم ما سياسيًا وثقافيًا وحضاريًا، رغم انتماءاتهم القطرية الضيقة، الأمر الذى يستدعى تنظيم هذا الجوار بما يتضمنه من روابط فى شكل فوق قطرى يسمح لكل من ينتمى إلى هذا الجوار وذلك الإقليم بالانتظام فيه عضوية وتفعيلاً.

لكن التنظيم من خلال رابطة فوق إقليمية لا يعنى تجاوز التنظيمين القطرى والإقليمى الجغرافى - على ما سبق - وإنما يحاول أن يأخذ بهما معًا إلى حيث رباط الهوية الجامعة، رباط العقيدة الذى يجمع كل من ينتمى إلى الإسلام، عربيًا كان أم غير عربى، فى جامعة إسلامية أو اتحاد إسلامى أو منظمة لهذا الاتحاد أو ما سمى لاحقًا بالكومنولث الإسلامى بصرف النظر عن جنسيته ووطنه وإقليمه، وهنا ملاحظتان.

الأولى أن مفهوم الأمة الواحدة فى التنظيمات الثلاثة - القطرى والإقليمى والفوق إقليمى - يتراوح ضيقًا واتساعًا حسب التنظيم المراد تجسيد الهوية من خلاله؛ ليصبح مرادفًا للشعب أو القوم المنتمى إلى سكان الدولة القطرية، أو مرادفًا لمجموعة الشعوب والأقوام فى الإطار الإقليمى الذى يضم اكثر من دولة قومية، أو مرادفًا للحقيقة العقيدية التى من خلالها يتمخض مفهوم الأمة الإسلامية.

والملاحظة الثانية: إن الدولة القطرية هى اللبنة الأساسية فى جميع صيغ تنظيم الهوية الثلاث وفى تجسيد مفهوم الأمة فى كلٍّ منها، فالدولة القطرية هى تكريس لوجود الدولة القومية إن لم تكن مرادفًا لها، والتنظيم الإقليمى هو تنظيم لمجموعة من الدول القطرية أى القومية والتنظيم الثالث هو تنظيم يجمع رغم رباطه العقيدى دولاً قومية.

- مشكلة تصنيف الدولة القومية: متى تنتمى إلى دار الإسلام ومتى تنتمى إلى الدار

المغايرة لها، وفق التصنيف الفقهى الإسلامى القديم (٤٥) حسب موقعها وموقفها من استعلاء الشريعة الإسلامية فيها؟ وهل تقبل الحقيقة القومية فى الدولة التى فرضت وجودها فى العالمين العربى والإسلامى خلال القرن الماضى - وما زالت - الحكم عليها من هذا المنظور الفقهى؟ أم أن التطورات السياسية التى جاءت فى سياقها الدولة القومية، واستمرت بعدها كواقع فى التعاملين الداخلى والخارجى تفرض إعادة النظر فى تقسيم الدول ضمن المعطيات الجديدة التى لم يتعامل معها الفقه القديم، بصرف النظر عن مذاهبه، وآراء علمائه حول أقسام الدور، وما يسرى عليها من أحكام.

وإذا كان الأصل فى هذا الفقه أن تتوحد دول المسلمين فى دار واحدة هى دار الإسلام(٤٦) وإذا كان بعض الفقهاء قد جوزوا الخروج لحالات الضرورة على هذا الأصل، حين قالوا بالتعدد فى هذه الدار حتى قبل ظهور الدولة القومية، فهل يكون الواقع الذى أحدثته هذه الدولة، وفرضته حائلا دون العودة إلى الأصل؟ أم لا يعدو أن يكون - أى الواقع - من حالات الضرورة التى أفاض فيها فقهاء السياسة الشرعية والأحكام السلطانية كالجوينى، تعويلاً على انه الإله الواحد، والتشريع الواحد، والرسول الواحد ﷺ ، كل ذلك لا يمكن معه إلا ارتضاء الأمة الواحدة، التى يفترض أن تنضوى تحت لواء دولة واحدة.

- مشكلة المذهب الفقهى والسياسى الذى تلتزمه الدولة، إن اختارت إسلامية الوجهة والهوية؟ هل هو مذهب أهل السنة والجماعة؟ أم أى مذهب آخر، كالشيعة مثلاً، وهل اختيار مذهب بعينه يمنع أن يكون للمذاهب الأخرى اعتبار فى الواقع السياسى؟ وما الحل فيها إذا كانت الدولة الواحدة تنتمى إليها أكثر من طائفة أو أقلية، ولكلٍ وجهتها المذهبية؟ وهل من سبيل إلى التقريب بين المذاهب الكبرى خاصة بين السنة والشيعة؟ أم لا بد من الصدام؟

٤ - تحدى الإصلاح كمنطلق أساسى للفكر السياسى الإسلامى:

احتل التساؤل عن المخرج من حالة الانتكاس التى أصابت الأمة موقعًا مهمًا فى الفكر السياسى الإسلامى قرونًا طويلة، ومن يتتبع تطورات الخبرة السياسية الإسلامية يكتشف أن محاولات الإجابة على هذا التساؤل - وإن لم تأت على وتيرة واحدة فى المضمون والدلالات والمفاهيم والمناهج والسياسات - ظلت تتمحور حول مفهوم الإصلاح، فالإصلاح هو المخرج من الأزمات، والإصلاح هو السبيل إلى تجاوز الهزائم، والإصلاح هو الزاد الحضارى لما قد يستجد بعد الخلاص من حالات الهزيمة، والأزمة. ولكن لماذا كان التحصن بالإصلاح قيمة ومنهجًا؟ لأن مضادات القيم التى استشرت فى الواقع الإسلامى وخاصة إبان الحقبة الاستعمارية (الباغية) كان الجامع لها والرابط بينها هو

الفساد في مناحي الحياة كافة، فكان لزامًا أن يكون الدفع بنقيض الفساد، وهو الإصلاح، ولأن المضمون القيمي في الإصلاح، ومن ثم في مضاد الفساد هو جوهر السياسة الشرعية في المنظور الإسلامي، من حيث تتأسس في المعنى والمبنى على القيام على أمر الأمة بما يصلح - ولا يفسد - أحوالها في دنياها وآخرتها في إطار ما وافق - وليس ما نطق - الشرع، كما سبق، ومن ثم فإن انطلاق الفكر السياسي الإسلامي من الإصلاح لدرء الفساد - هزيمة وأزمة - كان أكثر اتساقًا مع صفتي السياسي والإسلامي فيه، وفضلاً عما سبق فإن الفعاليات التي استخدمها بعض رواد هذا الفكر سواء قبل القرن الماضي، أم خلاله، والتي تمخضت في مفاهيم مثل: التغيير، والتحديث، والتطوير، والترقي، والمعاصرة، واليقظة، والحداثة، والصحوة، والتقدم، والإنماء.. إلى آخره لم تعد في الحقيقة أن تكون مستويات - بشكل أو بآخر - للإصلاح، اندرجت دلالاتها القيمية في المقاصد العامة للسياسة الشرعية، وإن انحاز فريق منهم لواحد أو لآخر من هذه المفاهيم.(٤٧)

والواقع أن القرن العشرين لم يكن بدعًا من قرون الخبرة السياسية الإسلامية التي امتحن فيها الفكر السياسي الإسلامي بإشكالية الإصلاح ومشكلته، ومع أن ضرورة الإصلاح أينعتها محاولات هذا الفكر؛ ليتجاوز المشكلات الثلاث السابقة - الظاهرة الاستعمارية، والصراع الفكري، والدولة القومية - إلا أنه في الوقت الذي نظر إليه على أنه الملاذ الأخير، تأكد نفر من رواد الفكر السياسي أنه كي يكون ملاذًا آمنًا وحصينًا، لابد من حل المشكلات الفرعية في هذه الضرورة التي انسابت امتداداتها خلال القرن.

ولقد سبق القول إن الدولة العثمانية استهلت هذا القرن وهي تعاني من تصدعات داخلية، وانتكاسات خارجية، فاتخذت بعض الإجراءات الإصلاحية لدرء ذلك، لكن جهودها في هذا الصدد لم تكن الوحيدة، فقد واكبتها اجتهادات إصلاحية على المستويين الفردي والجماعي، في مجالات فكرية ومؤسسية، بل اتسع نطاق هذه الاجتهادات في العديد من المجتمعات الإسلامية، وليس في مركز الإمبراطورية العثمانية، وقد اعتبر البعض هذه الإصلاحات بمثابة مرادف لأسلوب المقاومة الإسلامية في أوائل مرحلة الهيمنة الأوروبية خلال القرن التاسع عشر، والتي استمرت خلال الحقبة الاستعمارية بعد ذلك، لكن ما بذل من جهود إصلاحية لم يصمد كثيرًا لا إزاء الهجمة الفسادية التي كانت قد انتشرت في الداخل، ولا إزاء الهجمة الاستعمارية التي كانت قد بسطت سيطرتها، ولئن ساعدت هذه الجهود في إطالة عمر الإمبراطورية العثمانية لمدة قرن، فإنها تمخضت بصورة تراكمية عن تحولات اجتماعية واقتصادية خطيرة، أدت بصورة تدريجية منظمة ومستترة تحت حجة ما سمي بالتحديث والتقدم والعلمية في ظل عملية النقل من الغرب والأخذ عنه"(٤٨) ولكن لماذا آلت الإصلاحات إلى هذه النهاية الفاجعة، والإجابات كثيرة، ومنها:(٤٩)

- الاختلاف حول وجهة الإصلاح ومصدره، والقدر المطلوب منه ومضمونه ومجالاته، وإذا كان الاتجاه الأساسي للإصلاح قد تمثل فى ضرورة النقل من الغرب، والأخذ عنه إلا أنه لم يكن هناك اتفاق على ما الذى يجب نقله، وما الذى لا يجب نقله، ناهيك عن عدم الاتفاق على مغزى النقل، وعواقبه.

- أدت المعارضة إلى فشل الإصلاحات فى تحقيق أهدافها، وإحياء القوة الإسلامية، خاصة وأن رفضها عمومًا كان للشكليات، وليس حفاظًا على الإسلام فى جوهره، ولم تأت تنفيذًا لما يجب أن يكون عليه الدور الحقيقى للعلماء فى فترة أزمة الأمة، وبدل تقديم مخرج يحفظ للإسلام دوره الحقيقى فى المجتمع، تحول دور العلماء إلى السلبية بالسكوت والتكيف مع اتجاه المصلحين. ولم يتقدموا لملء الفراغ الموجود وتعبئة القاعدة بإيجابية فى مواجهة صفوة البيروقراطية، والجيش الجديد، فملأته بعد ذلك الصفوة المثقفة أو من سموا بالمصلحين الليبراليين.(٥٠)

- إساءة الدولة العثمانية تقدير عواقب ما يقترن بنقل الأساليب الفنية والمادية من نقل للأفكار والقيم والقواعد الغربية، وما يحدثه من ازدواجية وتضارب بين الفكر والحركة، الأمر الذى أثار الجدل حول مدى تطابقها مع أحكام الشرع الإسلامى، ومن ثم ووجهت بمعارضة داخلية شديدة، خاصة وقد جاءت بفعل ضغط خارجي، ولم تحقق المرجو من ورائها من أهداف، ولم تعالج الضعف الأساسى السياسى والاقتصادى، وضعف الروح والقيم الإسلامية، والذى أدى إلى الضعف العسكرى فى النهاية.

- تحديات الحركات الإصلاحية للدولة العثمانية، سواء تلك الحركات التى جاءتها من ولايات كانت من الناحية الإدارية تحت سلطانها، مثل الحركة الإصلاحية التى تولى كبرها محمد علي؛ ليمد نفوذه خارج مصر، فجاءته الضربة قوية من الدول الغربية، أم من الحركات التى جاورتها فى الحدود كالحركة الوهابية التى وجدت لها دولة تحتضن دعوتها، وتشكك فى شرعية إمامة الأتراك على حساب العرب، وتتحرك فى أواخر القرن التاسع عشر؛ لتسيطر على أواسط شبة الجزيرة العربية والحجاز، وتهدد دمشق، هذا فضلاً عن حركات أخرى فى لبنان، وتونس، وبعض الأطراف الأخرى فى المشرق والمغرب العربيين.

- تحول الجهود الإصلاحية بين أنصار الإصلاح الفكرى والفقهى وبين أنصار الإصلاح المؤسسى إلى ازدواج وتضارب أحدثا صدعًا فى البنية الاجتماعية والهياكل الفكرية، وأتاحا الفرصة للنفوذ الأجنبى؛ لاختراق المسلمين فى الكثير من المجالات والأنشطة الاقتصادية، والقانونية، والعقيدية، والثقافية، ولذلك يرى البعض أنه منذ تزايدت

المخاطر الخارجية فى بدايات القرن التاسع عشر، انزوت معها حركة الإصلاح الفكرى على مدى النصف أو الثلثين من ذلك القرن؛ لأن "مجال التجديد فى الفكر والفقه كان يجرى مكافحة للمؤسسات المحافظة، ولأن قيام الخطر الخارجى المهدد لأمن الجماعة كلها كان من شأنه أن يلقى على سلطات الحكم والمؤسسات الحاكمة مهام الدفاع عن الجماعة وحماية الحوزة، مما استدعى من الجميع المساندة والالتفاف، وإرجاء خلافات الداخل"(٥١)، ثم تلت بعد ذلك موجات تراوحت بين التقليدية والمعاصرة طوال القرن العشرين، وهى تتصدى لامتداد مشكلة الإصلاح التى كان فى المقدمة منها:

- مشكلة البناء المعرفى الذى يؤسس من خلاله المفهوم، وموقع المكوِّن الإسلامى، وحدود المكونات الأخرى فيه، وشروط إحداث المواءمة بينه وبينها، والقيم الحضارية التى تسند عملية التأسيس وتستند عليها، وتلك التى تأتى بهذا التأسيس من جذوره.

- مشكلة المناهج التى يلزم اتباعها كطرائق وأساليب فى تأهيل الإصلاح، سواءً على المستوى النظرى أو على المستوى الحركى التفعيلى له، وحدود الاقتباس من المصادر المنزلة، والتراث الإسلامى، فضلاً عن ضوابط الاقتباس من المصادر الغربية، على تنوعها فى المستويين، ومدى مراعاة ظروف الواقع، ومتطلباته، وإلحاحاته - ومدى إهماله.

- مشكلة الأدوات المنوط بها النزول إلى الواقع والتى تعد بمثابة آلات التشغيل والتفعيل فى عملية النزول إلى الواقع، والتى تتحرك غالبًا فى اتجاهين، اتجاه تمهيد الواقع وتجهيزه، وإزالة ما فيه من منغصات الحرث والتفعيل، وهو مرحلة قد تطول أحيانا إذا كانت المنغصات مما درج عليها الواقع واعتاد وصار من ضرورياته حتى لو كانت خاطئة وتضره أكثر مما تفيده، واتجاه تثبيت الغرس الإصلاحى أيا كانت صورته ومستواه تجديدًا أو تغييراً أو إنهاضًا أو تحديثًا إلى آخره - حتى يستوى الغرس ويشتد، ويثمر المرجو فيه من مصالح ومقاصد أو ينهى ما وعد بالقضاء عليه من مفاسد ومضار، وهو - أى التثبيت - مرحلة قد تطول أحيانًا هى الأخرى، خاصة إذا كان الغرس ضعيفا، أو كانت البيئة المحيطة به توفر من عوامل الطرد والنبذ أكثر مما توفره من عوامل الإنماء والإنضاج.

- مشكلة تحديد المسئولية فى رعاية الإصلاح بين النخبة والجماهير، وبين الحاكم والمحكومين، وبين الفرد والجماعة وبين المسلم وغير المسلم وبين العربى وغير العربى، وبين الرجل والمرأة، وبين الجيل الحالى والجيل اللاحق، وبين المؤسسات الرسمية والمؤسسات غير الرسمية، وبين السلطة والمعارضة، ذلك إن حصر المسئوليات وتوزيعها توزيعًا عادلاً، كلٌ حسب قدر المرجو منه، وقدر ما يتحمل هما المقدمة لتقدير الحقوق

والواجبات، والشرعي وغير الشرعى، والمسموح به وغير المسموح، والثواب والعقاب، وهما أيضًا المقدمة لتقدير عوائد الإصلاح ووجهاته، ومن المستفيد منها؟ ومن المحروم؟ ولماذا حرم؟ وما المتاح لرفع الظلم؟ وما دور المجتمع كله فى إعادة التوازن والانسجام بين قطاعاته وفئاته، حتى لا تتحول بعض مواقف التمرد أو الرفض إلى مواقف من العنف والثورة، وعدم الاستقرار.

- مشكلة القوى التى يمكن أن تعارض الإصلاح، ومن ثم تعارض ما يَنْبنى عليه، وما يُبنى عليه، وهى مشكلة متشعبة التساؤلات: فما هى الجهات أو الفصائل أو القوى التى يتوقع منها الرفض والاعتراض؟ وماذا عن أدواتها ودرجات العنف فى مسالك معارضتها؟ وما مقاصدها، ولماذا سوف تعارض أصلاً؟ وكيف نقيس شرعية - أولا شرعية - ما تعارضه؟ وكيف السبيل إلى تبادل الحوار والحجة معها؟ وما ضمانات أن يحولها من معارضة الإصلاح إلى إصلاح المعارضة؟ وماذا لو تعسر الحوار معها أحيانًا؟ ومن قد يقف خلف المعارضة داخليًا؟ ومن يسندها خارجيًا؟ وكيف نفرق بين معارضة قد يحركها الحس الوطنى والضمير الجماعى، وبين معارضة قد تمليها ضغوط خارجية إقليمية أو دولية؟.

- وأخيراً تبقى مشكلة مراجعة الإصلاح وتقويمه، وذلك كتتمة للإصلاح ذاته، ولضمان أن تظل قيمه ومقاصده بعيدة عن أى انحراف، أو اعوجاج؟ فمن يتولاها؟ وفى أى مراحل تفعيل سياسة الإصلاح وعمليته يُنَفَذان؟ وما الضوابط التى يجب أن ينزل عندها القائمون بالمراجعة والإصلاح؟ وما المعايير التى على أساسها سيتم إجراء كل منهما من خلالها؟ وما دور مؤسسات الأمة في الإصلاح مراجعة وتقويمًا؟ وما دور الحسبة والقضاء والمظالم وما بنى على غرارها من مؤسسات مستحدثة؟ وما مدى الالتزام بما قد يفضى إليه أحدهما أو كلاهما بالمراجعة والتقويم من نتائج وتوصيات؟

ثالثا: بنية اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى وخريطتها العامة فى قرن:

حمّلت المنطلقات الأربعة للفكر السياسى الإسلامى - بكل ما استبطنته من مشكلات وما أثارته المشكلات من علامات استفهام، على نحو ما سبق تفصيلة - رواد هذا الفكر خلال القرن الماضى تبعات جسام فى البحث عن إجابات وحلول ومخارج لتداعياتها، ذلك أن ما كان فيها - أى المنطلقات - من منبهات الفكر، بل والضغوط عليه ليترك لهؤلاء الرواد أى مخرج غير ذلك، وإدراكًا منهم أن مقام الريادة - أيّا كان الموقع منها فى المجتمع المعاش - هو مقام تكليف ومسئولية وأمانة، وأن المنطلقات الأربعة قد أوجدت لهم بيئة ومحلاً لممارسة واجبهم الحضارى تجاه أمتهم، ولإثبات أن الفكر السياسى حين استهدى

بهويته العربية والإسلامية قادر على أن يأخذ الواقع السياسى وينشله من وهدات الحرج والضيق - تأزمًا أو هزيمة أو كليهما - إلى حيث آفاق السعة واليسر والنهوض.

والناظر فى تطورات المشهد السياسى العربى والإسلامى لن تعوزه الأدلة لإثبات أن أصوات فكرية كثيرة تنادت من هنا وهناك، من الشرق والغرب، ومن الشمال ومن الجنوب، ومن بقية بقاع العالم الإسلامى، تعلن استعدادها لقبول تحديات المنطلقات الأربعة، ثم تترجم هذا الاستعداد إلى مواجهة حقيقية، تمخضت عنها ومنها اجتهادات فكرية متعددة، تراوحت بين التوقيت والاستمرار بفاعلية، وبين الفردية والجماعية، وبين المذهبية الضيقة والانفتاح على الآخرين، وبين الانكفاء على الذات بالتنظير والتجريد والنزول إلى الواقع وتغييره، وبين الارتباط بأبنية ومؤسسات وتنظيمات والاستقلال عنها.

وهكذا، فلا عجب أن نشهد على مدار القرن تراكمًا فكريًا عبر عن نفسه - فى جانب مهم منه - فى اتجاهات فكرية، بعضها أفصح عن نفسه، مستخدمًا فى ذلك ما أتيح له من وسائل وأشكال للتعبير، وبعضها الآخر لم يستطع أن يعلن عن نفسه، وحيل بينه وبين الإعلان لسبب أو لآخر، وإن ظل فى الخفاء يمارس فعاليته التى كثيراً ما جرّت عليه المشكلات، والمؤاخذات، خاصة لما آثر أن يتخذ من الوسائل أو الإجراءات التى أدخلته فى حيز المحجوب عن الشرعية.

وإذا كنا فى هذا المقام من الدراسة نرصد الجانب الفكرى السياسى من المشهد الحضارى العربى والإسلامى خلال قرن، فذلك يلفت النظر إلى ضرورة مراعاة أمرين على قدر كبير من الأهمية هنا، **وأحدهما**: إن طبيعة هذا المشهد وتكامل جوانبه يؤكدان على أن قيمة الجانب الفكرى باتجاهاته التى سنعرض لخريطتها لاحقًا تظل ناقصة إلى حد كبير إذا نظر إليها أو اعتبرت منفصلة عن بقية جوانب المشهد الحضارى الأخرى، **والأمر الثانى**: إن الدراسة معنية بعرض البنية العامة - لا التفصيلية - لاتجاهات الفكر، وخريطتها الإجمالية، وحتى تكتمل هذه الصورة العامة الإجمالية سوف نتبع عرضها التحليلى بملاحظات عامة، هى امتداد للعرض، بقدر ما هى استخلاص منه فى ذات الوقت.

فماذا إذن عن الجانب الفكرى هذا، وما اتجاهاته؟ وكيف رصدت؟ وكيف صيغ الرصد فى خريطة عامة فى الدراسات التى انشغلت بقضايا الفكر الإسلامى عامة وقضايا الفكر السياسى الإسلامى خاصة؟ وما الذى يمكن استنتاجه من هذا الرصد؟ وما الذى يمكن أن يستدرك عليه؟

الذى لا شك فيه أن هناك محاولات شتى لرصد اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى فى

القرن الماضى، وأغلب الظن أن التوقف عند أهمها يجلى ملامح خريطتها العامة، وقد أمكن بعد النظر فى كثير مما كتب أو سجل بصفة عامة عن هذه الاتجاهات استخلاص المحاولات التالية :ـ

١ـ محاولة رصد الاتجاهات على أساس المصدر والوجهة :

وهذه المحاولة نتاج الطريقة التى تكاد تكون صاحبة السيادة على ما عداها من طرائق فى رصد الاتجاهات الفكرية، فقد خرجت علينا كتابات ـ ما أكثرها ـ تجنح باتجاهات الفكر السياسى الإسلامى قبل القرن الماضى وأثنائه إلى تسكينها فى وجهات ثلاث، وجهة تقليدية، وتسمى أحيانًا عصرية أو تجديدية، أو علمانية، أو مؤيدة للغرب، ثم الوجهة التوفيقية، وتسمى أحيانًا الوسطية أو المعتدلة، أو الانتقائية (٥٣) .

فالوجهة الأولى: تتحصن بالماضى انطلاقًا من الاقتناع بأن المتاح إذا ما تم الانفتاح عليه جيدًا أو أعيدت قراءته، ونظر فى خبرته وتجربته، يمكن أن يكتفى به فى النهوض والإصلاح والتقدم ومواجهة أية عاديات فى السياسة أو فى غيرها، بدل اللجوء إلى الآخر المغاير حضاريًا فى القيم والسلوك والإنجاز، **والوجهة الثانية:** تتحصن بالحديث والمعاصر من بضاعة الغرب بكل ما فيها، فهو العصرى والمتقدم والجديد، والمتفوق عمومًا علينا، فلا إصلاح إلا به، ومن خلاله، وعلى سنته، ولاخلاص إلا فى سلعته المؤسسية والتكنولوچية، والسلوكية، والقيمية، أما دون ذلك فانسحاق فى التخلف والرجعية، والظلامية، والعيش فى زمن ليس من الحاضر فى شئ، وليس بعده سوى الهزيمة والانكسار أمام الآخر .

أما الوجهة الثالثة: فتتصف بإمكان الجمع بين أحسن ما فى الوجهة الأولى، وبين أسلم ما فى الوجهة الثانية، بزعم أن أحدًا لا يستطيع أن يتجاهل ماضيه ويتجاوزه؛ لأنه المعبر عن أصالته وجذوره، فضلاً عما فيه من أسس يمكن البناء عليها. بقدر ما يستطيع أن يعيش حاضره وينفعل بعطائه، أيًا كان مصدر العطاء حتى لو كان من الغرب بالمخالف عقيديًا وحضاريًا، فالثنائية مطلوبة، ومرغوبة، بل وواجبة، وإن كانت قد تحولت عند بعض أنصار هذه الوجهة إلى تلفيقية وازدواجية، وعند بعضهم الآخر إلى تعجيزية غير تيسيرية، وعند بعضهم الثالث إلى تصور وخيال أكثر منها حقيقة وواقعًا .

وهكذا انشطرت اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى فى كلّ ما حفلت به واهتمت من قضايا حسب هذه الوجهات إلى ثلاثة اتجاهات، أحدها عمد إلى المصدر الذاتى فى أصوله الأولى ومرجعيته العربية الإسلامية، والثانى انعطف إلى المصدر الخارجى فى أصوله

الأولى أيضًا ومرجعيته الغربية، والثالث تأرجح بين هذا وذاك عسى أن يكون وسطًا بينهما، فى عملية تقريب بدت فى كثير من الأحيان غامضة، فاقدة الأرض الصلبة، فجاءتها سهام الهجوم والرفض أكثر مما فاجأ المصدرين الأول والثانى.

٢ـ محاولة التحقيب الموضوعى للاتجاهات، ورصدها من خلاله:

وهى محاولة مالت إلى رصد الاتجاهات من خلال التاريخ وتطور الخبرة السياسية الإسلامية، ولكنها بدلاً من أن تجعل الزمان هو المتحكم فى التحقيب، جعلت الموضوع القضية الذى انشغل به اتجاه أو آخر هو الأساس فى ذلك، وأنزلت فى كل حقبة من هذا التطور ما شهدته من أفكار سواء على المستوى الفردى أم على المستوى الجماعى، لذلك وجدنا البعض ينظر إلى مسيرة الفكر السياسى الإسلامى ضمن مسيرة الفكر الإسلامى عامة، وهو يقسمها إلى أربع مراحل، **مرحلة التكوين**، ومرحلة **إعادة بناء المجتمع الإسلامى**، و**مرحلة الاستعمار الغربى والاستعمار الشرقى**، و**مرحلة التجديد**.(٥٤)

فمرحلة التكوين أينعت اتجاهات الفكر الأساسية ومدارسه المختلفة، تبعًا لعوامل ثلاثة، **أحدها** تأثير الأحداث المحلية والانقلابات الداخلية التى ساعدت على تأسيس الآراء فى الإمامة، بين الفرق الإسلامية المختلفة، و**الثانى** تسرب الفكر الأجنبى بما أحدثه من مذاهب فلسفية وسياسية وصوفية، و **الثالث** مواجهة أحداث الحياة وتطور المجتمع الإسلامى - من بسيط إلى حضارى مركب، ومن سياسى محلى إلى سياسى عالمى ودولى - الذى كون المدارس الفقهية المختلفة.

ومرحلة إعادة بناء المجتمع الإسلامى انبثقت من استخلاص أسباب ضعف وتمزق الوحدة الإسلامية، والتى جاء فى المقدمة منها الأثر السلبى لمذاهب الفكر فى المرحلة السابقة، والاعتداءات التى قام بها التتار والصليبيون، وهنا ظهرت جهود ابن تيمية، وابن قيم الجوزية، ومحمد بن عبد الوهاب، ومحمد بن على السنوسى، وعثمان بن فوديو.

أما مرحلة الاستعمار الغربى والاستعمار الشرقى فبدأت مع محاولات السيطرة على بلاد المسلمين، وكانت الأساس فى بلورة عدة اتجاهات، منها ما مال إلى تأييد الاستعمار، أو الولاء له، كما فى بحوث بعض زعماء الإصلاح فى الهند وفى مقدمتهم السيد أحمد خان، ومنها ما أسس مذاهب دينية جديدة، كمذهب الأحمدية الذى تفرعت منه القاديانية، ومنها اتجاه استجلاب الفكر الماركسى اللينينى والفكر المادى عمومًا وتقريبه إلى الإسلام باسم الثورة الاجتماعية، والتقدمية، ومنها اتجاه قاوم الاستعمار والمذاهب الفكرية التى أوجدها لمؤازرته فى سلطته واحتلاله لبلاد المسلمين، وبدأ ذلك فى جهود الأفغانى، والشيخ محمد عبده ومدرسته الإصلاحية، ومن تلاهما مثل محمد إقبال.

ثم أتت **مرحلة التجديد** منذ بداية القرن العشرين؛ لتتخذ طابع الإصلاح، ومع أن حركة التجديد لم تكن بإملاء الاستعمار الغربى مباشرة، فإن صاحب هذا التقسيم المرحلى - الرباعى - ذهب إلى أنها - أى حركة - عاونت الاستعمار ذاته على بسط نفوذه؛ لأنها حسب رأيه - مكثت ترد أفكاره ونظرته إلى الإسلام، ونظرته المادية للحياة والوجود، فكانت فى سلبياتها أشد وأقسى على القيم الإسلامية.

وهناك البعض الذين لم يهمهم فى التحقيب الزمنى لاتجاهات الفكر إلا التوقف عند مراحل ثلاث، مرحلة شغلت المسلمين منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى نهاية القرن التاسع عشر، وقد دار الفكر فيها حول مصدر الإصلاح هل من الينابيع الغربية أم من روافده الإسلامية، ولذلك تمخضت عن ذلك مدرستان، إحداهما تغريبية والثانية إسلامية. ثم مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى، والتى بلغت ذروتها أواخر ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، وفيها سلمت المدرستان بضرورة الاقتباس من الغرب، الأولى ميز أصحابها بين قيم الغرب المادية وقيمه الروحية، وأظهروا استعداداً واضحًا لنقل المنافع المادية من المدنية الغربية، لكن أصحاب المدرسة الثانية لم يبذلوا جهدًا يرقى إلى هضم الأفكار والمبادئ الغربية، أو إلى دمجها فى المفاهيم الإسلامية، لأجل صيغة توفيقية بينهما.

والمرحلة الثالثة هى التى أعقبت الحرب العالمية الثانية، واتخذ فيها الجدل طابعًا أكثر جدوى، وتجاوز البدايات المتواضعة لمحاولات الدمج بين الأفكار المستوردة والأفكار الإسلامية، وظهرت إثر ذلك محاولات تؤكد إمكان تطبيق ذلك، ولكنها ظلت محاولات تكوينية أولية. (٥٥)

وثمة بعض ثالث قسم الخبرة السياسية إلى أربع مراحل، ولكن بصيغة مختلفة، بحيث صارت المرحلة الأولى هى مرحلة التنوير الدينى والبناء الحضارى، وقد امتدت طوال القرون الهجرية الأولى، وفيها ظهر الإسلام، وتوسع جغرافيًا وازدهرت حضارة المسلمين ومعارفهم، فى حين أن المرحلة الثانية ترجمت حالة التوقف الحضارى والتوازن، واكتمال توازن صورة الدنيا والآخرة، وفيها يقف الماوردى شامخًا، والمرحلة الثالثة بدأت مع الغزالى واختلال الصورة التى خططها الماوردى؛ لكى تتجه شيئًا فشيئًا نحو الاضمحلال، مع بدء القرن السادس الهجرى، عبر مجموعة من الوقائع السياسية الهدمية، لكن هذه المرحلة لم تدم إذْ أعقبتها مرحلة النهضة واليقظة التى جاءت كرد فعل للواقعة الثقافية الضخمة التى رافقت الاستعمار الغربى للشرق، وواقعة الاتصال بالمدنية الغربية التى أوجدت حالة من التوتر الثقافى والعقلى الذى نما باطراد وصراع، لايزال البحث فيه عن الذات وتحديد الهوية هو الشاغل الأكبر للفكر السياسى. (٥٦)

ثم كان للبعض الرابع تصور آخر غير ما تصوره الآخرون، فى النماذج الثلاثة السابقة لتحقيب اتجاهات الفكر زمنيًا، وقد بنى هذا التصور على أساس تقسيم مراحل الفكر زمنيًا طبقًا لما شهدته الساحة الثقافية العربية والإسلامية منذ القرن التاسع عشر، إذ أبرزت هذه الساحة مراحل ثلاث، مرحلة المثقفين الليبراليين من عام ١٨٨٢، وحتى عام ١٩٥٢، ومرحلة المثقفين الثوريين العرب التى امتدت من عام ١٩٥٢ وحتى عام ١٩٧٠، ثم مرحلة الثوريين الإسلاميين بعد عام ١٩٧٩.

وفى نظر من قسم هذه المراحل أن علماء الدين ورجاله لم يغيبوا عن هذه الساحة التاريخية؛ لأنهم "نافسوا المثقفين فى كل مرحلة فى السيطرة الفكرية، مؤكدين أولوية العامل الدينى، وقد مثلت مرحلة الثلاثينيات من القرن العشرين فى مصر، بعد تأسيس حركة "الإخوان المسلمين"، فترة ذات دلالة بالغة على الدور الذى مارسه هذا العامل فى التنافس من أجل السيطرة على مقدرات المجتمع وإدارتها"، والدليل على ذلك - فى نظره - أن أعمال أمثال طه حسين والعقاد، والمازنى، وأحمد أمين ظهرت لتواجه أعمال حسن البنا، ومصطفى صادق الرافعى، ورشيد رضا. (٥٧)

٣- محاولة رصد الاتجاهات باعتبارها مناهج للفكر خلال القرن:

وهذه المحاولة رادفت بين الاتجاهات وبين المناهج وهى تنظر للفكر السياسى الإسلامى وتتأمل حركته، وكغيرها من المحاولات السابقة لم تقف الاجتهادات فيها عند نمط واحد، فهناك من قسم الاتجاهات والمناهج إلى نمطين، **منهج** فكر الحركة الذى أكد الصراع داخليًا، أو خارجيًا، ومثاله التناقض الجذرى الذى لا حل له بين السلفية والعقلانية، لو نظر إلى الأمر من وجهة نظر محافظى المجتمع، أما وجهة نظر الجناح التقدمى فتقيم الصراع داخليًا بين الطبقات الاجتماعية المتباينة، وأيديولوچياتها المتناقضة، باعتباره السمة الرئيسية للفكر العربى الإسلامى.

والمنهج الأخير هو منهج الاستقرار والمحافظة النابع من الفكر المحافظ التقليدى، والذى رأى أن العالم العربى خاصة شهد تأججًا وتحولاً سريعين، وأنه بالتالى اختلف تمامًا عن المجتمعات السرية الرأسمالية الصناعية المتطورة فى العالم العربى والإسلامى المعاصر. (٥٨)

وهناك اجتهاد ثان وزع اتجاهات الفكر الإسلامى بين مدارس ثلاث منهاجيه، المدرسة التاريخية، والمدرسة الإصلاحية أو التوفيقية، والمدرسة التربوية. ، فالمدرسة التاريخية ينتمى إليها أمثال طه حسين، والعقاد، ومحمد حسين هيكل، بكتاباتهم ذات الانتماء إلى النظريات الغربية حول الحرية الفردية والديموقراطية والفصل بين الدين والمذاهب

الاجتماعية والفكرية. والمدرسة الإصلاحية لها فرعان، مدرسة تبرير الواقع كموقف مالك بن نبى من شعار "الاشتراكية والعروبة والإسلام"، أو الفكرة الأفريقية والآسيوية، ومدرسة ترميم الواقع كموقف الشيخ محمد عبده فى برامجه وجمعياته ومؤلفاته، وتبقى المدرسة التربوية وقد تزعمها فكريًا وحركيًا الإمام حسن البنا، والشيخ تقى الدين النبهانى، وقد غطت بمنهجها كل جوانب الحياة، وتعاملت مع الإسلام تعاملاً شاملاً.

وقدم البعض اجتهاداً ثالثًا مفاده أن الأنماط المنهاجية المعرفية التى شكلت القنوات الأساسية التى جرت فيها أفكار الإسلام هى النمط العقلى، والنمط النقلى، والنمط الكشفى أو العرفانى، والنمط الاختيارى أو التجريبى.(٥٩)

فالنمط العقلى تبلور فى النص القرآنى ابتداء فى الآيات القرآنية التى تجعل العقل حاكمًا فى قضايا الفكر والنظر والاعتبار، سواء كانت كونية أم إنسانية، وفى الآيات التى ترفض التقليد وترد على الخرافة والأساطير، والنمط النقلى تبلور فى أصول الفقه الرئيسية، والاجتهاد والرأى والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة، ثم أعلن عن نفسه فى بعض المسائل المعرفية والكلامية التى بناها المعتزلة والأشاعرة، وفى بعض المنظومات الفلسفية، والنمط العرفانى نشأ بتحول الموقف الزهدى فى الإسلام إلى رؤية نظرية معرفية وموقف عملى محدد، أما النمط الاختيارى التجريبى فنشأ مع تطوير العلم اليونانى فى العالم الثقافى الإسلامى، وقد خطا هذا النمط خطواً واسعًا فى شتى حقول العلم: الطب، والفلك، والسياسة إلى آخره.

وهذه الأنماط الأربعة شكلت المنظور المعرفى البنيوى الذى أسس عليه بعض الباحثين ثلاثة نظم معرفية فى بنية العقل الثقافى العربى والإسلامى هى: البيان، والعرفان، والبرهان. لم يقدر للفكر الإسلامى الحديث والمعاصر أن يتحرر مطلقًا ونهائيًا من أى منها، بل وزعت هذه النظم فى مناطق جغرافية وسياسية من العالم الإسلامى بشكل عام غير متفرد، ففى مغرب العالم الإسلامى بدأ نظام البرهان وكأنه السائد، وفى العالم العربى من مشرق العالم الإسلامى وجد نظام البيان أرضًا خصبة حية، أما فى مناطق الشيعة من هذا المشرق دانت السيادة شبه الكاملة لنظام العرفان.(٦٠)

ويمضى فى سياق التقسيم المنهاجى لاتجاهات الفكر اجتهاد رابع وأخير، كانت له رؤية مختلفة فى هذا التقسيم، وذلك لأن صاحبه انطلق من افتراض القطيعة - لا الاستمرار - بين مراحل الفكر، بل وبوأ للقطعية منهجًا ضمن منهجين آخرين، **أحدهما** سبق منهج القطعية، وهو المنهج الإصلاحى، **والثانى** لحقه وهو المنهج السلفى، وكأن الأخير جاء كرد فعل للأولين.(٦١)

فالمنهج الإصلاحى اهتم بقضية النهضة والتقدم والتمدن، وبالشأن العام فى إطار الأمة، وقد تصدى لذلك أساسًا الأفغانى، ومحمد عبده، والكواكبى، من خلال الجهاد ضد الاستعمار والجهاد ضد الاستبداد، والمنهج السلفى انحاز إلى قضية العقيدة وتطهيرها مما ألحق بها من شوائب فاسدة رانت على جسد الأمة، وثبت أن دواءها الالتزام بتعاليم الشريعة والتخلص من البدع والخرافات، والتقليد، والتعصب، وقد تصدى لهذه المهمة بعد الحركات السلفية الوهابية، والمهدية والسنوسية، محمد رشيد رضا فى المرحلة الأخيرة من فكره السياسى.

وبين المنهجين السالفين سكن منهج القطيعة؛ ليفصل بينهما من جهة، ولينقل الفكر من الحركة الإصلاحية إلى الحركة السلفية، وإن كان قد انقسم بدوره إلى ثلاثة مناهج فرعية، منهج التحول إلى السلفية، بالتخلص من التراكمات الفكرية للأفغانى وعبده، فهو قطعية بين الإصلاح والسلفية وله تأويلات عديدة فى أسبابه ومساره، ومنهج القطيعة بين النخب الليبرالية والنخب الدينية بعد أن كان الشيخ محمد عبده إطارًا جامعًا لكليهما، خاصة فى مسألة الإصلاح حين تعاون مع أسماء من قبيل رفيق العظم، وإسكندر عمون، وداود بركات، وشبلى شميل، وأيد جماعة الاتحاد والترقى، ونشر كتابات لقاسم أمين، ولذلك رأى البعض أن تأليف محمد عبده بين هؤلاء وهؤلاء خلف مدرستين من تلاميذه، الأولى تصدرها رشيد رضا معبرًا عن الفكر الإسلامى الأصيل، والثانية تصدرها قاسم أمين وهيكل، ولطفى السيد، وغيرهم ممن لم يروا فى العلمانية اختلافًا مع منهج عبده الإسلامى.

وترجم منهج القطعية أيضًا منهج فرعى ثالث هو منهج القطعية بين السنة والشيعة، بعد أن برزت الفروق المذهبية والخصومات الفكرية التى كررت أو أعادت معها بعض أشكال الجدل والمناظرات حول بعض المفاهيم والظواهر والقضايا، وكان الفكر الإصلاحى فى عمومه، خاصة مع الأفغانى وعبده والكواكبى ومحمد إقبال، قد تعامل بوعى لتجسيد الفجوة بين أهل السنة والشيعة، لكنها سرعان ما تعمقت - أى الفجوة - بعد غلبة الاتجاه السلفى وبداية التهجم على الشيعة، وما صاحب ذلك من رد فعل مضاد لصد التهجم وتبرئة ساحة الشيعة [٦٢]، ولم يقدر لهذه الفجوة أن تضيق طوال القرن الماضى رغم محاولات التقريب، والدعوة إلى إسلام بلا مذاهب.

٤- محاولة رصد اتجاهات الفكر السياسى من منظور شامل الأسس والمعايير:

فهذه المحاولة لا تكتفى بمجرد التأمل فى الوجهة الإسلامية والوجهة الغربية والوجهة التوفيقية، ولا تتوقف فقط عند محطة الرصد الموضوعى للحقب التى مرت بها اتجاهات

الفكر السياسى الإسلامى، ومحطة الرصد المنهاجى، وإنما تحاول الجمع بين مقولات هذه المحاولات وغيرها، برؤية أشمل، وأعم، وإن كانت قد اتخذت من محطة التاريخ والخبرة منطلقها فى هذا النهج الجمعى للروافد، خاصة وأنها ربطت بين الفكر والحركة الإسلامية منذ مطلع القرن التاسع عشر، وبعده، وتكفى الإشارات هنا إلى محاولتين مهمتين.

أولاهما: رسمت مشهد اتجاهات الفكر فى تكملة مع الحركة كالآتى: (٦٣)

- انطلقت حركة التجديد الفقهى والفكرى حتى نهاية القرن الثامن عشر مستفتحة بمحمد ابن عبد الوهاب فى نجد، ومحمد بن نوح الغلانى فى المدينة، وولى الدين الدهلوى فى الهند، والشوكانى فى اليمن، والألوسى فى العراق، والسنوسى فى ليبيا، والمهدى فى السودان، وهذه الحركة حملت دعوات تجديدية تقوم على التوحيد ونبذ التقليد، وفتح باب الاجتهاد رغم بعض الخلافات بينها، ويلاحظ أنها كانت حركة تفادت منطقة القلب من الأمة الإسلامية، التى كانت محل الهيمنة المركزية للدولة العثمانية.

- ثم انطلقت حركة الإصلاح المؤسسى من نهايات القرن الثامن عشر حتى نهايات القرن التاسع عشر، على امتداد محور السلطة المركزية للدولة العثمانية، مستفتحة هى الأخرى بالسلطان سليم الأول، ثم حركة السلطان محمود الثانى، ثم حركة محمد على، وانتهت هذه الحركة إلى بناء مؤسسات بديلة للمؤسسات التقليدية فى الجيش، والتعليم، والفكر، والإدارة الحديثة، وقد حدث تصادم بين الحركتين الفكرية الفقهية، والمؤسسية، أدى إلى الانفصام بينهما والازدواجية، مما ورث التصدع فى البنية السياسية والاجتماعية والفكرية.

- ومع إمساك الغزو الأوروبى الاستعمارى بمنطقة القلب فى العالم الإسلامى جاءت موجة التجديد مع الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا، وعبد الحميد بن باديس فى المغرب العربى، وهذه الموجة لم تأت لفتح باب الاجتهاد فحسب، لكنها جددت مهمة الدفاع عن الأصول والثوابت التى تميز العقيدة الإسلامية، وهوية المسلمين، والدفاع عن أراضيهم، وثغورهم، ومقاومة الغازى المستعمر، بنفس قدر مقاومة القابلية لاستعماره، والتحذير مما أصاب المسلمين من ضعف وتبعية واستغلال الوافد لمقدراتهم على أراضيهم.

- ثم جاءت موجة أخرى أعقبت الموجة السابقة للتجديد وترأسها محمد إقبال، على الصعيد الفلسفى فى الهند، حين واجه مشكلات متعددة المجالات فى بلاده، وواجه ثنائيات راجت بين المسلمين فى أنحاء العالم، مثل ثنائيات المادة والروح، والدين والدولة، والدنيا والآخرة، والقديم والحديث، فاعتبرها ليست من الإسلام فى شىء؛ لأن الإسلام يربط بين هذه الثنائيات بمنطق التكامل وليس بمنطق الصدام والتضاد.

- وتابع حسن البنا ما بدأه إقبال وإن كان من مدخل آخر ؛ إذ نادى بالإسلام الكامل لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد، الإسلام الجامع لكل أطراف الحياة، عقيدة وسلوكًا وشريعة، وقانونًا، وفلسفة، ودعوة، وأخلاقًا، تعيش لتحكم عقل الإنسان وقلبه، وظاهره وباطنه، ومن هنا كان تأسيسه لحركة وجماعة "الإخوان المسلمين" ؛ ليضع من خلال نظرته السالفة برنامجًا فى التعليم والتربية، والسياسة.

وكما كان الأفغانى مقدمة للفكرة الإسلامية المجاهدة للاحتلال الأجنبى لديار المسلمين، والمقاومة للتبعية، وكما كان محمد عبده مقدمة لفكرة التجديد فى الفقه والتفسير والسياسة والأزهر، واللغة، فإن حسن البنا كان مقدمة لفكرة شمول الإسلام وقدرته على أن يكون برنامجًا يستوعب الحياة فكرًا أو حركة، ودينًا وسياسة.

- ولكن حركة الفكر السياسى الإسلامى رغم ما سبق لم تدعم ظهور اتجاهين آخرين ظلا ملازمين لهذه الحركة سيرة وتطوراً، ولو بشكل طارئ؛ لأنهما لا يظهران إلا فى حالات الحصر والتضييق الشديدين، وفى فترة الهجوم الشامل على الإسلام والمسلمين، فهنا يظهر الاتجاهان كرد فعل لما يتهدد الفكر فى هذه الحالات، **أحدهما** اتجاه الحدة والعنف، ووضع الفواصل الحادة بينه وبين غيره، ويأتى فى السياق فكر كلٍّ من المودودى وسيد قطب، ومن تبعهما من حركات وجماعات اتبعت أفكاراً تزكى المفاصلة والقطيعة، ولو بممارسة العنف أو العنف المضاد ضد السلطات السياسية فى بعض المجتمعات الإسلامية.

والاتجاه الثانى هو اتجاه الانتشار بالتسرب العقدى الهادئ، بعيداً عن الاحتكاك بالخصوم، وتحاشى المواجهة، والتراجع عن الخطوط المتقدمة، والابتعاد عن السياسة، وجوانب الإسلام الخاصة بنظم الحياة والتشريعات، وقد جسد هذا الاتجاه النورسى فى تركيا، وجماعة التبليغ فى الهند، وبعض بلاد المسلمين الأخرى.

أما **المحاولة الفرعية الثانية** فكانت أكثر إفاضة وتفصيلاً، وذلك أنها تتبعت اتجاهات الفكر باستقصاء دقيق خلال مراحل خمس: (٦٤)

- **المرحلة الأولى** تبدأ بوجود الدولة العثمانية، والدولة الصفوية فى إيران، والدولة الإسلامية فى أفغانستان، وتنتهى مع بداية العقد الأخير من القرن الماضى، ولا سيما بعد إخفاق الثورة المهدية فى ١٨٩٨ هـ، وقد اتسم الوضع فى هذه المرحلة باشتداد الضغط الاستعمارى الغربى، لاقتطاع مناطق إسلامية شاسعة، والسعى للانقضاض على الدولة العثمانية وسائر الدول الإسلامية الأخرى، الأمر الذى فجر ثورات مقاومة إسلامية مسلحة لمواجهة الغزوة الاستعمارية، وهنا ظهرت أفكار **الأفغانى**، و**محمد عبده**، و**رشيد**

رضا، والكواكبى، وشكيب أرسلان؛ لإيجاد حل لمشكلة الفرقة بين الدول الإسلامية، من أجل مواجهة أخطار الاستعمار، ومناشدة حكام المسلمين وعلمائهم، بالاتحاد والتضامن لهذه المواجهة، والسعى لامتلاك ناصية العلوم، وتحديث الفكر، والصناعة، والإدارة، والخلاص من الكسل والركود والتواكل والتقليد.

- **والمرحلة الثانية** تبدأ بإخفاق ثورة عرابى، وتثبيت أقدام الاستعمار البريطانى فى مصر والسودان، وتمتد من العقد الثانى من القرن الرابع عشر الهجرى (العقد العاشر من القرن التاسع عشر) وتنتهى مع نهاية الحرب العالمية الأولى، ومثلها امتداد أفكار محمد عبده، ورشيد رضا، وعبد الله النديم، ومصطفى كامل، وعبد العزيز جاويش.

وقد مال فكر هذه المرحلة إلى تهدئة الصراع المباشر ضد الاستعمار، بعد أن رأى معظم المفكرين أنه صراع طويل الأمد، يحتاج إلى إصلاح بعض الهياكل الأساسية لتخريج أجيال من الشباب المسلم الواعى والمتعلم، من هنا جاءت مساهمة كل منهم الفكرية، وكأن كل واحدة رابطت على ثغر واضح إبان هذه المرحلة، فى تكامل شمل التعليم والمحاكم الشرعية، والحكم، والتحريض ضد المستعمر، ورفض الظلم والاستبداد، والدعوة إلى الوحدة، والالتفاف حول الدولة العثمانية، وذلك عبر الكتابات والمؤلفات والحوارات، والفتاوى، وغيرها من أشكال التعبير التى راجت خلال هذه المرحلة. وإن كان بعض الوسائل كفتاوى الشيخين محمد عبده ورشيد رضا قد أثارت الكثير من ردود الفعل حول مضامينها ومجمل الظروف السياسية والاجتماعية التى وردت فى سياقها، سواء فى عصريهما، أم بعد مماتهما.

- **والمرحلة الثالثة** هى مرحلة الاستعمار المباشر التى تلت الحرب العالمية الأولى حتى الحرب العالمية الثانية، واتسمت بإلغاء الخلافة واحتلال أغلب البلاد العربية وتجزئتها إلى أكثر من عشرين جزءاً، ومثل فكر البنا فى مصر بداية المحاولة لرأب الصدع، من خلال ما قدمه من أفكار وآراء حول تربية الإنسان المسلم وتحصينه على نحو ما سبق.

- **والمرحلة الرابعة** هى مرحلة الدولة العربية المستقلة ـ القومية ـ بعد الحرب العالمية الثانية، وقد استمر فيها تأثير مدرسة حسن البنا، وتقى الدين النبهانى، ومحمد باقر الصدر، وأبى القاسم الكاشانى، والشهيد مجتبى نواب صفوى، وأبى الحسن الندوى، وأبى الأعلى المودودى، والإمام الخومينى. ففى الوقت الذى دخل فيه الفكر السياسى الإسلامى بعد رحيل الاستعمار المباشر فى الجدل حول كيفية بناء الدولة فى العالم العربى والإسلامى وتحديثها. برزت فى أوائل هذه المرحلة أفكار النبهانى فى ضرورة إقامة الدولة الإسلامية،

بعيداً عن الرأسمالية والاشتراكية، بعد تجديد الفكر، وتصحيح المفاهيم، والتثقيف السياسى، والثورة الفكرية التى تدمر الأفكار الباطلة والحكم الفاسد؛ لذلك كان تأسيسه لحزب التحرير. ثم أعقبه سيد قطب بأفكاره حول العبودية والحاكمية، وضرورة التجديد والبعث من خلالهما، ومعرفة معالم الطريق إليهما، والبراء من جاهلية ما عدا ذلك، ولكن محمد باقر الصدر كان له منهج مختلف فى محاربة الفكرة الوافدة العلمانية الوجهة والمنهج والقيمة والمضمون، لذلك جاءت مؤلفاته فى "العلمانية"، و "اقتصادنا" و "فلسفتنا" تعبيراً عن هذه المحاربة، ثم تبعه بعض أقطاب الشيعة الآخرين كالكاشانى ومجتبى نواب صفوت، وما كادت أفكار التروى الإصلاحية تتوالى حتى ظهرت أطروحات المودودى التى تلاقت إلى ما مع بعض أفكار سيد قطب، خاصة حول توكيد الحاكمية والصدام مع الجاهلية، ثم ما لبث العالم الإسلامى أن أفاق على حركة الخومينى ضد شاه إيران؛ لينتقل بمعارضته للتحديث والتبعية من طور النداءات وإشعال الثورة من خارج حدود بلاده إلى إقامة حكم إسلامى بعد الإطاحة بالشاه خلال ثورة ١٩٧٩، فى حدث رأى فيه الغرب ما لم يتوقعه، ورأى فيه بعض المسلمين نموذجًا لتغيير الظالمين.

- **والمرحلة الخامسة** والأخيرة بدأت بمطلع العقد التاسع من القرن العشرين بعد نجاح الثورة الإيرانية واستمرت مع فكر الصحوة الإسلامية وحركتها، وما انبثق منها من اتجاهات وحركات وجماعات، شهدت نجاحًا أحيانًا وإخفاقًا أحيانًا أخرى، فى جولات من هذا وذاك، متقاربة أحيانًا ومتباعدة أخرى.

وبعضها بلغ أوجه السياسى ثم اعتزل أو انهار، أو ذهب إلى الغلو والتطرف، وبعضها حافظ على صبره وتوازنه وتماسكه، وبعضها لجأ إلى العمل الثقافى الفكرى، بدل المواجهات السياسية، وبعضها لم ير إلا الجهاد والعنف سبيلاً، نظراً لكثافة الأحداث والوقائع والتطورات خلال هذه المرحلة، من احتلال إسرائيل لجنوب لبنان، إلى تجربة حزب الله فى المقاومة، إلى حركات العنف والعنف المضاد مع تنظيمات الجهاد والجماعة الإسلامية فى مصر إلى نكسة العمل الإسلامى فى سوريا، وإلى الحرب العراقية الإيرانية، وإلى احتلال أفغانستان، وإلى تجارب الحركة الإسلامية فى المشاركة السياسية فى بعض الدول العربية والإسلامية، وما نتج عن ذلك خاصة فى مصر والجزائر والأردن، وإلى حرب الخليج، ثم إلى الانتفاضة.

إنها بلا شك مرحلة من أخطر مراحل الفكر السياسى الإسلامى بل ومن أخطر مراحل الحركة السياسية الإسلامية "لأنها مفترق طرق أحدها يحمل فى طياته مزيداً من الوثوب والتقدم الحاسم، وثانيها يتضمن احتمالات النكوص والنكسة، وثالثها بين هذا وذلك، ورابعها قد يحمل مفاجآت غير متوقعة". (٦٥)

٥ـ نحو محاولة أخرى فى تقسيم اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى بنية وخريطة:

تستوقف الناظر فى مضمون المحاولات السابقة فى تقسيم اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى مجموعة من الملاحظات الأولية، التى يمكن إيجازها فى الآتى:

ـ إن هاجس الوافد الخارجى ـ الغربى تحديداً ـ وضغطه كانا أحد العوامل الرئيسية إن لم يكن العامل الرئيسى الذى أثار همة الفكر لدى رواد الكثير من هذه الاتجاهات، ربما لأن بداية التحدى فى القرن الماضى فرضها على العالم الإسلامى الوافد، وربما لأن امتدادات هذا التحدى ظلت بشكل أو بآخر تعبيراً عن هذا الوافد، وإن اختلفت صورة الوافد وأشكاله، وممارساته، وحلفاؤه فى بلاد المسلمين، وربما أخيراً لأن فى طبيعة بعض الاتجاهات ومناهجها ما يجنح إلى ترصد الوافد الخارجى، واستفراغ الطاقة الفكرية فى الرد عليه، ولذلك جاءت بعض الاتجاهات لتكشف بصورة واضحة عن مواقفها الرافضة أو المؤيدة لفكر الوافد وحركته.

ـ إن هناك حدية واضحة وفواصل جامدة بين الاتجاهات الفكرية لا يمكن أن تخطئها العين حال النظر فى المحاولات الخمس السابقة فى تصنيف هذه الاتجاهات، فكل اتجاه بدا وكأنه مختلف تماماً عن الآخر، وله مواقفه وآراؤه وأفكاره المفارقة عموماً بينه وبين ما لدى الآخر، وهذه الحدية الجامدة تتجاوز وتجور على ثلاث حقائق بدهية، أولاها حقيقة أن الأفكار واتجاهاتها من حيث تعبر عن ظواهر سياسية بشكل أو بآخر وتتجه إليها لا يمكن أن تكون لها خطوط فاصلة فى اقترابها من هذه الظواهر لأن طبيعتها ـ أى الظواهر ـ تتأبى على هذه الانشطارية الجامدة، والحقيقة الثانية أن الفكر السياسى كما سبق تواصل وتراكم، واتجاهاته تؤثر فى بعضها وتتأثر ببعضها، وهو أمر لا يمكن تصوره مع تلك التصنيفات الجامدة، والحقيقة الثالثة أن محاولات التصنيف الخمس تؤكد أن هناك قواسم مشتركة فى المبادئ والمنطلقات بين أكثر من اتجاه، بل إن بعضها ابتدأ وتواصل من حيث بدأ الاتجاه السابق أو الاتجاهات السابقة، ومهد للاتجاه اللاحق، أو الاتجاهات اللاحقة.

ـ ظهرت بعض الاتجاهات الفكرية وكأنها صدى أو ردود أفعال لما أبدته بعض الاتجاهات الأخرى من أفكار ورؤى، وذلك يكشف فى بعض جوانبه عن الطبيعة الدفاعية فى الفكر السياسى الإسلامى كما سيرد، ولكنه يؤكد من جانب آخر أن بعض الاتجاهات استطاعت أن تثير حفيظة اتجاهات أخرى لتكون امتدادا لها، أو امتداداً لنقيض أفكارها، سواء تجسد ذلك من خلال تبادل الحجة ونقيضها، بين الاتجاه الأصيل والاتجاه الصدى، أم من خلال التفرد بإبراز الأفكار بعيداً عن المساجلات الفكرية المباشرة، خاصة إذا كان

الصدى فى اتجاه أو آخر موزعًا بين أكثر من اتجاه أصيل، ولعل أبرز صورة لهذه ـ الظاهرة ـ الصوت والصدى ـ تلك التى وجدت بين الاتجاهات التى كانت مغرقة فى التقليد والانكفاء على الماضى، والاتجاهات التى أسرفت فى التغريب.

ـ لم تثبت أفكار الكثير من الاتجاهات على حال واحدة، تبعًا لتجاوبها مع متغيرات الواقع فى بلاد المسلمين، أو بعبارة أدق تبعًا لانفعالها وتفاعلها مع حالات هزيمة الواقع أو حالات أزمته، ولو تتبعنا هذين النمطين من الحالات لتبين أنها حالات تنوعت وتطورت وتغيرت فى هذه البلاد، ناهيك عما استجد منها، وتفجّر بشكل لم يعهده الفكر من قبل، ولذلك وجدنا أن بعض الاتجاهات قد تفرعت عنها ومنها اتجاهات وتطورت؛ لأن كثيرًا مما استجد فى الواقع الذى عاصرته وعايشته صاحبته اختلافات اجتهادية كثيرة وكثيفة، وبعضها لم يستطع الاستمرار على خطه الفكرى القديم، ومن ثم لم يستطع التكيف مع المستجد إلا بتكوين اتجاه فرعى جديد، أو بتبنى أفكار لا تتقابل مع الأصول الفكرية للاتجاه الذى نفرع منه.

ـ إذا كان العرض السابق لمحاولات رصد اتجاهات الفكر لم يسهب فى تفصيلات بنية وخريطة هذه الاتجاهات، وإذا كان المقام لم يتسع لذلك كما سبق أيضًا، فإن مقام العدل فى القول يقتضى إثبات أن هذه الاتجاهات طوفت بالفكر وطوف الفكر بها فى قضايا فكرية متنوعة، بعضها بدا فيه الوجه السياسى ضعيفًا يكاد يصل حد التلاشى، وبعضها تداخل فيها السياسى مع غير السياسى وإن بدت ملامحه واضحة إلى حد ما، وبعضها الثالث استأثر السياسى فيها بالوجه الغالب والمهيمن.

إلا أن كل الاتجاهات بلا استثناء اقتربت مفاهيميًا ومنهاجيًا ومعرفيًا من الظاهرة السياسية، ظاهرة السلطة، ومشتقاتها من ظواهر سياسية فرعية، حسب إشراقاتها، وإطلالاتها فى كل تطور من تطورات الخبرة السياسية الإسلامية، وحسب مدى وحدة الوجه السياسى فى كل اتجاه، على ما ذُكر آنفًا. من هنا تصدت هذه الاتجاهات ـ كلٌ حسب خطه الفكرى والمذهبى والعقيدى ـ لقضايا مثل أساس ولاية الحكم، ومؤسساتها التنفيذية والتشريعية والقضائية، ومصدر شرعيتها شروطًا واختيارًا واستمرارًا، وحقوقها وواجباتها، والدولة التى تنتظمها وموقعها من دار الإسلام ودار الحرب، وطبيعة علاقة هذه الدولة برعاياها داخليًا ـ المسلمين وأقسام غير المسلمين ـ وخارجيًا مع الدول الأخرى ـ مسلمة وغير مسلمة، وطبيعة الممارسة السياسية للسلطة وما تثيره من قضايا فرعية كالتعددية، والشورى، والديموقراطية، وتداول السلطة، والحزبية، والمعارضة، ودور غير المسلم فى هذه الممارسة، وحقوق المرأة فيها، وقيم الممارسة فى العدل والمساواة والأمر

بالمعروف والنهى عن المنكر، والاختيار، وأثر التغيرات فى النظام الدولى على أداء الثلة داخل بلاد المسلمين بعد انتهاء الحرب الباردة، وما أثارته من مفاهيم النظام العالمى الجديد، ونهاية التاريخ، وصدام الحضارات، والعولمة، والحداثة وما بعدها. إلى آخره من قضايا تطورت واستجدت، فحاولت اتجاهات الفكر أن تتطور معها وتستجد حسب السياق الزمانى والحضارى لهذه القضايا.

- يمكن انطلاقًا مما سبق النظر إلى مجمل القضايا التى توقفت عند حدودها اتجاهات الفكر بصفة عامة من خلال مستويين، **أحدهما: مستوى القضايا التى كانت بمثابة هموم عامة أو غالبة**، فكانت مما جمع بين معظم الاتجاهات، وألّف بينها - رغم ما بدا بينها من خلاف أحيانًا - وأوجد قاعدة مشتركة للهموم بينها، مثل قضايا الاستعمار ومقاومته، وموقع التراث والوافد من الإصلاح، والوحدة والتنوع وحدودها بين المسلمين، وأنماط الحكم وشكل الدولة وهويتها، والموقف من اللادينية، والعلاقة بغير المسلمين، وقيم العدل والشورى والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. إلى آخره من قضايا الجوامع.

أما المستوى الثانى: فهو مستوى قضايا الخصوصية المجتمعية التى أوجدت للفكر السياسى الإسلامى مناطق يتجه إليها، فإذا بها تطبع الفكر بما تشكل فيها وانبثق عنها من قضايا، وإذا بها أيضًا تفرع أنماطًا له تعددت قدر تعدد هذه المناطق، وتفرعها، ومنها قضايا الحاكمية والجاهلية فى مصر وباكستان، وقضايا التبليغ فى مصر والهند، وقضايا السلفية فى شبه الجزيرة العربية، وقضايا الطائفية فى بعض بلاد الشام، وقضايا ولاية الفقيه فى إيران، وقضايا العنف فى مصر والجزائر، وقضايا الإمامية الزيدية فى اليمن، إلى آخره من قضايا شغلت الفكر فى هذه المناطق من بلاد المسلمين.

الجدير بالملاحظة هنا أن المستوى الأول من القضايا - قضايا الجوامع - أتاح لبعض الاتجاهات أن تنشئ لها فروعًا تتمدد بها فى أكثر من بلد عربى وإسلامى، مما جعل البعض يتحدث عن تنظيم عالمى لاتجاهات بعينها نظراً لهذا الانتشار الإقليمى، خاصة تلك الاتجاهات التى خلفت مردوداً حركيًا فى الممارسة السياسية، كالإخوان المسلمين مثلاً.

- إن هناك **خلفيات خمس** يجب تحليلها وتفسيرها جيداً وبصورة تكاملية لا انفصامية حال رصد اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى والحكم لها أو عليها، كما تبينت من المحاولات الأربع السابقة، الخلفية التاريخية التى شكلت الوعاء الزمنى الذى أينع جذورها الأولى، وما تأسس عليها وتفرع عبر القرن، والخلفية البيئية التى جسدت الوعاء الحضارى بكل روافده الداخلية والإقليمية والدولية، الذى أحاط بالاتجاهات وضغط عليها من

خلال تحديات كل رافد، و**الخلفية البشرية** التى كونت الوعاء الإنسانى والمجتمعى الذى شهد ما نتج من الخلفيات الأخرى من قضايا وأحداث، و**الخلفية المعرفية** التى غلفت الوعاء الفكرى للذين تملكوا زمام القيادة الفكرية للاتجاهات، ثم أخيراً **الخلفية المكانية** التى وفرت الوعاء المكانى الذى تفاعلت على أرضه وأرضيته الخلفيات الأخرى. خلفيات خمس لها تأثيراتها وروافدها، وإن اختلفت فى هذه وتلك، ولكنها جميعًا تظل المفاتيح المحورية لما استغلق من اتجاهات الفكر، بل وتظل المحكات التى ينبغى أن تحكم كل من يقترب منها، بقطع النظر عن دوافعه من الاقتراب وأشكاله، ومناهجه.

هذه الملاحظات إذا ما استدعيت معها الإشكاليات السابق عرضها فى مقدمة هذه الدراسة، قد تجعل من التفكير فى محاولة - أو محاولات أخرى - لرصد اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى ضرورة خاصة إذا كان الرصد يستغرق مساحة زمنية لهذه الاتجاهات تقترب من المائة عام، من هنا كان افتراضنا - كمحاولة خامسة - إعادة النظر فى تقسيم اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى بطريقة مغايرة، أساسها البحث عن الموضوع الأساسى لهذا الفكر، وتدوير اتجاهاته وتحويرها حول هذا الموضوع.

وأظن أن جوهر الفكر السياسى حين يتعلق بإعمال العقل فيما له صلة بالظاهرة السياسية - كما سبق - يتيح المجال لاعتبار ظاهرة السلطة هى هذا الموضوع، بل هى الموضوع القطب للفكر السياسى الإسلامى الذى يشد إليه - من خلال دلالاته ومعانيه ومفاهيمه - موضوعات فرعية كثيرة، فالسلطة هى حلقة الوصل بين الموصوف - الفكر - وصفته الأخيرة - الإسلامى - من حيث يحدد السياسى - الصفة الأولى - أى المتعلق بالسلطة والفكر مجالاً ومنهجًا، ويحدد فى الوقت نفسه الوجهة التى تتجه إليها صفة الإسلامى، أى الذى يأتى على مقتضى الشرع، أى موافقًا له، وعند ذلك يمكن الحديث عن أكثر من اتجاه ونحن ننظر إلى ظاهرة السلطة خلال القرن، حسب ما نفرع منها من قضايا وإشكاليات، وحسب ما شكلته فى الوعى الجماعى من تحديات.

وقد سبق لنا القيام بمحاولة من هذا القبيل، وإن كانت قد ركزت على اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى بخصوص ظاهرة السلطة خلال العقد الأخير من القرن الماضى (٦٦). وقد غطت المحاولة **اتجاهات خمسة** من خلال المسح الأفقى والمسح الرأسى للفكر السياسى خلال هذه الفترة، **الأفقى** بمعنى عرض ما أثير عن السلطة فى كل اتجاه بين مختلف فصائل هذا الفكر فى بقاع شتى من العالم الإسلامى، والرأسى بمعنى الارتقاء بهذا العرض طوال العشر سنوات مدة الدراسة، وبناء عليه جاء **الاتجاه الأول** عن طبيعة السلطة السياسية ودلالاتها المعرفية، **واهتم الاتجاه الثانى** بالمفاهيم السياسية التى ارتبطت بها ارتباط ترادف

أو ارتباط تضاد، وشمل **الاتجاه الثالث** الأطر النظرية والمنهاجية العامة التي اهتمت بالسلطة السياسية، وغطى **الاتجاه الرابع** الموضوعات والقضايا المحورية التي أثيرت بخصوص السلطة، ثم تناول **الاتجاه الأخير** الإشكاليات المنهاجية التي ظلت لها امتدادات بشكل أو بآخر في دراسة السلطة خلال العقد وبعده.

رابعاً وأخيراً: نحو نظرة عادلة في عطاء اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي خلال القرن:

لعل واحدة من أكثر قضايا دراسة الفكر السياسي عامة إثارة للجدل قضية تقويمه بما له وما عليه، سواء كانت وجهة التقويم أفكار مفكر ما في عصر من العصور، أم كانت أفكار مرحلة زمنية بعينها قديمة أو وسيطة، أو حديثة، أو معاصرة، أم كانت أفكار إطار معرفي خاص، ليبرالي أو اشتراكي، أو إسلامي، ذلك أن نوازع كثيرة قد تستبد بمن يتصدى لعملية التقويم فإذا به قد يخرج عن جادة العدل، خاصة إذا كانت لديه أحكام مسبقة بخصوص ما جعله من الأفكار موضوعاً لتقويمه.

والأمر في علاج هذه الأزمة المنهجية - البعد عن العدل في التقويم - لا يكون بإلغاء التقويم من الأساس، فذلك فوق أنه يفقد الفكر بوصلة مراجعة الذات، وهو أحوج ما يكون إليها، فإنه يفقده كذلك المصداقية في الواقع، خاصة إذا استمرأ رواده الأخطاء، وامتنعت عليهم نصائح الآخرين في ضرورة مراجعة هذه الأخطاء وتصويبها، أو إذا أصموا آذانهم عن سماع هذه النصائح حين يبادر بها البعض، سواء من داخلهم أم من خارجهم.

والحق أن دراسات كثيرة في الفكر السياسي الإسلامي لم يفتها التنبيه إلى ضرورة أن ينظر رواده إلى ما قدموه من عطاء فكري؛ ليوازنوا بين واقعه والمأمول فيه، وبين ما تحقق وما لم يتحقق، وبين الحقيقي والمتوهم، سواء صدرت هذه الدراسات صدى لأصوات من داخل هذا الفكر، أم كان المتولي لها - وإن بالباطل أحياناً - أصوات من خارجه، بل ومع انقضاء القرن الماضي شغل بعض المهتمين بقضايا الفكر الإسلامي عموماً، وقضايا الفكر السياسي الإسلامي خصوصاً أنفسهم بالنظر المتفحص لحصيلة ما أنجزه هذا الفكر في القرن الماضي (٦٧). فمنهم من بالغ في تمجيد الإنجاز، ومنهم من بالغ في الحط من شأنه، وبين هؤلاء وهؤلاء خرجت شريحة وسطى، لايزال صوتها خافتاً، رغم أهمية أن تسود لتقول لنا ماذا قدم هذا الفكر، ولماذا قدم؟ بنفس القدر الذي تقول لنا ما الذي لم يقدمه؟ ولماذا عجز عن تقديمه خلال القرن؟

وأظن أن شريحة من هذا القبيل كفيلة بإدراك بعض الملاحظات قبل الهمّ بمحاولة الإجابة على الأسئلة السابقة، وما أصعبها:

الملاحظة الأولى: إن الحصيلة الفكرية لاتجاهات الفكر السياسى الإسلامى - على تنوع مشاربها وتعقد خريطتها بالنحو السالف - هى حصيلة بشرية، يسرى عليها ما يسرى على اجتهادات البشر من النقص والخطأ وعدم تدارك بعض الأمور، ومن ثم فهى عرضة للتفريط، وعرضة للمؤاخذة، وذلك معناه أنهما التفريط والمؤاخذة موجهان إلى نتاج البشر، وليس إلى تشريع سماوى، حتى لا يُشهر سيف التخويف والترهيب فى وجه كل من يحاول الاستدراك على الفكر السياسى الإسلامى، وشتان بين فكر أنتجه البشر، وبين تشريع موح به، قرآن وسنة.

والملاحظة الثانية: إن عرض عطاء اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى فى القرن الماضى للتقويم ينبغى أن يظل فى نطاق جرح الأفكار أو تعديلها، دون مجاوزة الحد إلى الطعن فى رواد هذه الأفكار وتجريح ذواتهم وضمائرهم ونواياهم وعقائدهم إلا بالحق، فلا مجال للغيبة، أو التنابز بالألقاب، فذلك فضلاً عن كونه ﴿ **بئس الاسم الفسوق** ﴾ فإن يخرج على حد الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، الذى يفرض أن لا يكون النهى عن المنكر على حساب الأمر بالمعروف، كما يفرض أيضًا أن لا يكون الأمر بالمعروف على حساب النهى عن المنكر.

والملاحظة الثالثة: إن مقتضى الملاحظة السابقة - حتى يبقى العدل منهج النظر إلى عطاء هذه الاتجاهات - أن يكون الناظر على بينة من هذا المنهج شروط ومقومات وأدوات وأهداف وقيم، من جهة وأن يكون على بينة أيضًا من الاتجاهات الفرعية، إنها أمانة البينة إن جاز التعبير، حتى لا يخوض بنظره فى مجال لا يعرف كنهه وطبيعته وخريطته، فمطلوب فيه ومنه أن يمتلك معرفة ناحيتين لازمتين للتقويم، ناحية آداته أو عدته وهى المنهج، وناحية وجهته أو محله وهى الاتجاهات.

والملاحظة الرابعة: إنه يبقى من استقامة منهج التقويم أن تقوم الاتجاهات الفكرية، وما تضمنته من صور مختلفة للأفكار، فى إطار واقعها الذى نشأت فيه، ونمت فى رحابه وكنفه، أو بعبارة أدق فى إطار استجابتها لتحديات مشكلات واقعها - تأزمًا أو هزيمة - وبعيداً عن تحميلها بما كان ينبغى، أو ما كان يجور إلى آخره، فربط الاتجاهات بالواقع دراسة لحالها وتقويم له كما ظهرت فيه، أما ربطها بواقع ينبغى فدراسة لحالها المفترض أن تظهر فيه.

والمعنى المتبادر مما سبق أن لهذه الاتجاهات - على امتدادها الزمنى المقارب لمائة عام - مفاهيمها وأفكارها، ومناهجها وأساليبها الخاصة بها، فهى صناعتها، ومن ثم يجب أن

تقوم فى ضوء هذه الخصوصيات لا أن ينزل عليها بمفاهيم وأفكار ومناهج وأساليب ليست من صناعتها، فتْحَمّل بإسقاطات لا تضمن سلامة التقويم، بقدر ما تشكك فيه.

والملاحظة الخامسة: إذا كان صعبًا على فرد - مهما أوتى من قدرة علمية - أن يضطلع بمفرده بمهمة تقويم عطاء اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى فى عام واحد، خاصة إذا مد مساحة خريطة هذه الاتجاهات مكانيًا، فإن الصعوبة - قد تصل حد العجز - فى تقويم هذا العطاء وهو حصيلة قرابة المائة عام - لا شك ستكون أكبر وأشق - ومن ثم فالأمر على هذا النحو يظل اجتهادًا أوليًا، بل وغير متكامل فى كثير من الأحيان، فالمهمة عسيرة ومعقدة، وتتطلب إمكانيات وأدوات لا تتوافر باليقين لباحث فرد، وحسبه فى هذا الصدد أن يلفت النظر ولو من خلال محطات يقف عندها فى التقويم، وهذا هو النهج الذى اتبعناه، عسى أن تتكاتف الجهود الجماعية وتتلاقى لتتصدى لهذه المهمة الحضارية.

والملاحظة الأخيرة: أن كشف النواقص وأوجه القصور والمؤاخذات على اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى فيما لو ظهرت كنتيجة لأمانة التقويم بالمعنى السابق الإشارة إليه، لا ترادف كشف العورات، لتثبيط العزائم والهمم، ومن ثم لوضع العراقيل والعقبات أمام فكر الأمة، كلا، فالمراد والذى ينبغى أن يفهم من عملية التقويم - حتى لو كانت فيها قسوة أحيانًا - هو المناصحة لتصحيح مواقع الأقدام، وترشيد الرافد الثانى لحيوية الأمة، بعد الرافد الحركى، وهى دائمًا فى حاجة إلى أن يصوب فكرها بقدر ما هى فى حاجة إلى أن تصوب حركتها، انطلاقًا من أصولها التى تزكى سلامة العقل والفكر والقول وتزكى إخلاص الفعل والعمل والحركة، طاعة الله، وابتغاء مرضاته وحده.

من هنا وأخذًا فى الاعتبار الملاحظات السابقة نتوقف عند المحطات التالية فى عملية تقويم اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى فى القرن الماضى:

١ - لم يستطع أعداء الفكر السياسى الإسلامى أن يقطعوا سمته فى الاستمرار والتواصل، بل ظلت الكثرة من اتجاهاته محافظة على هذا الاستمرار وذلك التواصل الحضاريين، رغم ما تعرضت له - أى الاتجاهات - من اختبارات قاسية، ومحن شديدة، ورغم محاولات كثيرة وكثيفة كانت تضغط على كثير منها من أجل القطيعة مع ما قبل القرن، أو حتى القطيعة بين حقب هذا القرن، ناهيك عن القطيعة بين اتجاهات كل حقبة على حدة، تارة بمحاولة إدخاله - أى الفكر - فى معارك فكرية حول بعض القضايا كالعلاقة بين العروبة والإسلام، وبين الشرق والغرب، وبين الإسلام والأديان، وتارة بإشغاله بقضايا ليست من أولوياته كما سيرد، وتارة بمحاولة مصادرة الأفكار لبعض الحركات

والجماعات، والأحزاب التى كان لها وجود طاغ فى بعض بلاد المسلمين، وتارة أخيرة بإلقاء التهم جزافًا؛ لكى يفقد الفكر الثقة فى ماضيه، وحاضره ومستقبله.

ولعل ذلك ما أصاب بعض الاتجاهات الفكرية بأدواء - إذا ما أخذ فى الاعتبار بعض الأسباب المتعلقة أصلاً بهذه الاتجاهات - منها اجترار الماضى فى الكثير من إبداعاتها. والدوران فى فلك الأفكار التى قتلت بحثًا، فصاحب داء الاجترار داء التكرار والرتابة أحيانًا، ويدخل فى ذلك على سبيل المثال الأفكار المتعلقة بقضايا مثل العلاقة بين الدين والسياسة، والخلافة، والإمامة، والبيعة، والشورى، والوزارة، والجهاد، والتغلب، وأهل الحل والعقد، ودار الإسلام، ودار الحرب.

وقد لا تكون ثمة غضاضة فى استدعاء ما سبق به الأقدمون لتبين ماذا قدموا ومن أين ينتهوا؛ لكى يتم البناء على ما قدموه، والإطلاق مما انتهوا، وذلك شأن بعض الاتجاهات، لكن الكثير لم يسلك هذا المنهج، ويكفى النظر فى بعض مؤلفات الفكر السياسى الإسلامى المعاصرة؛ لنجد فيها هذه الأدواء ظاهرة، لكن أن تستدعى أفكار الأقدمين لندغدغ بها العقول، ونشغل بها الأفكار، ونرابط عليها دون نظر ووعى ناقدين، فذلك هو الكسل بعينه، والجمود ذاته، ومن ثم الظلم لإبداع السابقين، والتفريط فيه.

٢- مالت بعض اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى إلى الوقوف عند آفاق الفكر البنائى الإبداعى، أى الفكر الاجتهادى، صاحب المبادرة، الواضع أولوياته البحثية والفكرية لنفسه وبنفسه، خاصة فى القضايا التى لم يضغط الوافد الخارجى بها، أو القضايا التى أتيحت فى دراستها وإخضاعها للتحليل سعة من الحرية والاختيار وعدم التضييق. وكذلك كان شأن الفكر التجديدى فى قضايا مثل الإصلاح السياسى، والتعددية السياسية، والتربية السياسية، والتعددية الحزبية، والمعارضة. والديموقراطية، والأقليات، وتداول السلطة، والحوار مع الفصائل السياسية الأخرى، ومحاربة الاستعمار التقليدى والجديد.

لكن رغم ذلك بقيت بعض الاتجاهات الفكرية الأصلية والفرعية، حبيسة - بشكل أو بآخر - الفكر الدفاعى (٦٨)، حيث اتخاذ الموقف الفكرى الرافض للتهمة، والراد لها، والمدافع عن عطاء الإسلام فيما اتهم فيه أو ألصق به بالباطل والظلم، والفكر الدفاعى بطبيعته فكر ليس إبداعيًا. ولا يتخذ موقف المبادرة وتتحدد أولوياته من خارجه، حسب ما يرى الآخر ويريد ويفرض، ولعل داء الانشغال بما كان يلقيه الوافد الخارجى - الغربى كما سبق - كان أحد أسباب اللجوء إلى هذا الفكر الدفاعى فى مراحل عديدة من تطور الفكر السياسى الإسلامى فى القرن الماضى، منذ أخذ هذا الرافد صورة الاستعمار (البغى)

التقليدى الاحتلالى، وحتى صورته الحديثة التى باتت واضحة العيان فى أواخر القرن العشرين مع استعمار الدولار، والشركات المتعدية الجنسيات، وصناديق التمويل الدولية، وما سمى بالنظام العالمى الجديد، وما استتبعه من شرعية دولية وعولمة.

الذى لا شك فيه أن استغراق بعض الاتجاهات فى الفكر الدفاعى عطل رواد هذه الاتجاهات كثيرًا عن ملاحظة التغيرات التى كان يفرضها واقع المسلمين وملاحقتها، فبدت الحركة السياسية فى هذا الواقع وقد انكمش الفكر وانشغل بغيرها بدون مرشد وموجه، فأصاب كثيرًا من أبعادها التخبط وعدم الرشد أحيانًا والشلل والجمود أحيانًا أخرى، نقول ذلك رغم أن العدل يفرض على المتابع لحقب الفكر السياسى الإسلامى أن يدرك أنه لم يكن ثمة مفر فى بعضها أمام بعض اتجاهاته إلا الانحباس فى الفكر الدفاعى، حين انشغلت اتجاهات أخرى بالفكر البنائى، أو حين بلغ الهجوم حدة وعتوًا من الداخل ومن الخارج بشكل ما كان أنسب لصده إلا الدفاع ورد التهمة.

٣- لا شك أن كثيرًا من اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى مالت إلى الانفتاح على المجتمعات السياسية التى نشأت فيها وتعايشت معها، سواء من خلال ارتضاء الصيغ السياسية التى حكمت فى هذه المجتمعات فى أيديولوجياتها ومثالياتها السياسية، وارتضاء النظم السياسية التى قادت هذه المجتمعات، أم من خلال التواصل مع الاتجاهات السياسية الأخرى - ذات التوجهات غير الإسلامية - والدخول معها فى أشكال شتى من التعاون أو التنسيق السياسيين، وربما التحالف السياسى أحيانًا، الأمر الذى وفر لها قبولاً سياسيًا من هذه النظم، ومن تلك الاتجاهات، بل وكفل لها القبول كذلك من الجماهير إلى حد كبير، وصل حد التعاطف والتأييد فى بعض المجتمعات، خاصة حين ترجمت هذه الاتجاهات أفكارها من خلال حركات أو جماعات أو أحزاب شاركت فى الحياة السياسية، بأساليب سلمية شتى، كالمشاركة فى مناقشة قضايا المجتمع، أو المشاركة فى بعض مؤسسات المجتمع المدنى المشروعة، أو المشاركة فى العملية الانتخابية، قيدًا فى جداول الناخبين، أو ترشيحًا، أو تصويتًا، أو تقديمًا لبرامج وأطروحات فكرية تعبر عن أفكارها، أو مواجهة حركات التمرد والفتن الداخلية، أو معارضة الاتجاهات التى رأت فى أفكارها ما يضر الصالح العام.

ورغم ذلك أثرت اتجاهات أخرى ابتداء، وربما انتهاء فى الامتناع عن المشاركة فى الحياة السياسية، لأنها غالت فى رؤية هذه الحياة، وهنا اختلف شكل الغلو بين نمطين من الاتجاهات، **الأول** زاد فى غلوه رافضًا نمط الحكم الذى يديرها - أى الحياة - لأنه فى رأيه خارج عن الملة، وليس فيه من سمات الحكم الإسلامى شىء، بل هو من الجاهلية الأولى

الكافرة، الواجب الاستبراء منها أو هجرتها، وهنا استدعيت بشكل أو بآخر أفكار سيد قطب، والمودوى، ومن قبلهما حرفت وشوهت أفكار العلامة ابن تيمية.

والنمط الثانى زاد فى غلوه رافضًا المشاركة فى الحياة السياسية ومؤثرًا الانكفاء بعيدًا عن ساس ويسوس، وسائس ومسوس وكل ما يخرج من رحم السياسة، إلى حيث التبليغ - كما سبق - والدعوة إلى الله، وتعبيد الناس لربهم، دون مواجهة مع أحد، حاكمًا أو محكومًا.

وبقدر ما اكتسبت الاتجاهات التى انخرطت فى الحياة السياسية قبولاً من السلطة ومن الجماهير، بقدر ما افتقدت الاتجاهات التى غالت - بنمطيها - هذا القبول، خاصة الاتجاهات الفكرية التكفيرية، وأوجدت للسلطة - بعد أن حشدت ضدها الاستنكار، وإسقاط الشرعية - المبرر لحجبها عن الوجود الرسمى بعد عزلها، تمهيدًا لحجبها عن الحياة، باستخدام أدوات الإكراه والعنف من مطاردة واعتقال ومحاكمات تراوحت بين السجن لفترات طويلة وبين الإعدام والتصفية الجسدية.

٤- تظل قيمة الفكر السياسى وقيمة اتجاهاته رهن قدرته على الموازنة بين ما يريده الواقع السياسى وبين ما يريده هو لهذا الواقع، والأصل فى ذلك أن لا يكون ما يريده الواقع من الفكر على حساب المنطلقات الأساسية له، خاصة إذا كانت ذات جذور عقيدية دينية، والوصول إلى الحد الأوسط بين الإرادتين أن يتبين الفكر السياسى الضرورى للواقع، ويرتبه وفق أولوياته.

واتجاهات الفكر السياسى الإسلامى لم تكن بدعًا من هذه الوظيفة الحضارية، لكن عملية التوازن عند بعض اتجاهاته بين ما أراده واقع المسلمين وبين ما أريد لهذا الواقع تأثرت إلى حد كبير بمقولات الفقه الإسلامى (السياسى خاصة) من حيث إن النظر إلى الواقع كان يعنى اعتباره أى فقهه على نحو يحيط قدر الإمكان بحدوده، وليس تجاوزه، أو تحكيمه فى الفكر، وهو اعتبار تأسس على أركان ثلاثة من الفقه، فقه ما أراده الواقع عبر تساؤلاته ومتطلباته، ثم قراءة ذلك من خلال فقه المبدأ العام الذى يوفر الإجابات على هذه التساؤلات، والاستجابات لتلك المتطلبات، ثم البحث من خلال فقه التنزيل عن أنسب الوسائل للربط بين فقه الواقع وفقه المبدأ العام، ترى أليس ذلك أحد المداخل التى حدت ببعض اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى إلى الجنوح أحيانًا إلى مقولات الفقه الإسلامى، فكانت أقرب إلى الفقه السياسى منها إلى الفكر السياسى؟

ورغم ما سبق فإن عملية التوازن إذ اعتمدت على عمليات الفقه الثلاث فى فكر بعض الاتجاهات، عابها أحيانًا أن هذه العمليات خلت من الإجابة على تساؤلات ثلاثة: ما **الضرورى**

فى الواقع الذى ينبغى أن يقرأ من خلاله؟ وكيف يُرتب هذا الضرورى فى أولويات؟ وكيف يتم التوازن بين الضرورات والأولويات؟ بعبارة أخرى غاب عن هذه الاتجاهات أحيانًا المواءمة بين ما سماه البعض بفقه الضرورات أى البدء بالقضايا السياسية ذات الضرورة بحكم الواقع السياسى، وفقه الأولويات أى ترتيب القضايا السياسية الضرورية وفق سلم تصاعدى يبدأ فيها بالأهم فالمهم حسب حاجة الواقع أيضًا، ثم فقه التوازنات ليس بين الضرورى والأولوى فقط وإنما أيضًا التوازنات الواجب مراعاتها فى المجتمع، حتى لا يصطدم ما أدخل فى الضرورى والأولوى بأوضاع قد تأتى به رأسًا على عقب(٦٩).

لأجل هذا النقص وجدنا قضايا استحوذت على اهتمام هذه الاتجاهات لم تكن من الضرورات ولا من الأولويات، خاصة القضايا التى قتلت بحثًا فى الفكر السياسى الإسلامى فى قرون سالفة، أو القضايا التى أريد له الانشغال بها من خلال التكرار واجترار الماضى دون تجديد أو اجتهاد كما سبق، كذلك وجدنا قضايا أخرى أهملت أو أجلت، أو عولجت فى غير سياقها الزمنى والمكانى، خاصة القضايا التى فرضت نفسها ولم يتصد لها الأقدمون، أو القضايا التى فرضتها التطورات الأخيرة من القرن الماضى كقضايا الهوية والشرعية، والتخلف والتنمية، والتبعية والاستضعاف، والانقسام والغثائية، والوحدة والتنوع فى دار الإسلام، وقد آل الحال إلى تقسيمها بين دول قومية مستقلة، والوضع بعد اختفاء التقسيم الإسلامى الفقهى القديم للمعمورة، وطبيعة العلاقة بين الدول القومية ـ المسلمة ـ وغيرها من الدول، وموقع الجهاد من نظريات الحرب المعاصرة، انتهاء بقضايا ما بعد الحرب الباردة السابق الإشارة إليها، مثل نهاية التاريخ والعولمة وحقيقة الشرعية الدولية.

٥ـ نظرًا لأن المفاهيم السياسية الإسلامية تتمتع بخصوصية انحدارها من جذور لغوية عربية وأصول عقيدية وحدود معرفية للمضمون السياسى فى كل منها، فهى لذلك تشد بعضها بعضًا، وتتجاذب إلى بعضها، وتستدعى بعضها البعض، تجاذب تكامل، واستدعاء تعاضد وتآزر، وثمة اتجاهات فكرية سياسية إسلامية حافظت على هذه الخصوصية، خاصة تلك ذات النزعة السلفية التى رأت فى عطاء السلف والتراث من المفاهيم، ما يستطيع أن يستجيب لأية مشكلات فى الواقع المعيشى، وهذه الاتجاهات إذ انحازت إلى صيانة المفاهيم الإسلامية من عمليات التبديد إزاء محولات تلبيسها بمفاهيم أخرى غربية غالت أحيانًا فى رفض هذه المفاهيم الأخيرة دون تبين وتبصرة فى الغالب الأعم، رغم ما قد يبدو من تلاق أحيانًا لا يوقع فى حرج عقائدى أو شرعى عمومًا، واستخدمت أحيانًا سيف البدعة توكيدًا للرفض، فكل مفهوم غربى بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة فى النار، ولذلك رفضت مفاهيم الحزبية، والقومية، والتعددية، والديموقراطية، والبرلمانية، ومشاركة المرأة سياسيًا، وولاية الذمى، إلى آخره.

وعلى العكس من ذلك بالغت اتجاهات أخرى فى محاولة حشر مفاهيم غربية فى منظومة المفاهيم الإسلامية، حتى لو كان بين هذه وتلك شقة خلاف كبيرة، وهذا الحشر برر أحيانًا بأنه لا مشاحة فى الاصطلاح أيّا كانت بيئته أو بأن منظومة المفاهيم الإسلامية تستطيع أن تهضم أية مفاهيم من خارج بيئتها أو بأن الإسلام لا يقف جامدًا إزاء بضاعة الآخرين المفهومية، أو بأن العصرية والتحديث يحتمان تحديث الإطار المعرفى السياسى الإسلامى وفى القلب منه البنيان المفهومى.

لأجل ذلك استعملت الديموقراطية مرادفة للشورى، والانتخاب مرادفًا للبيعة، والبرلمان مرادفًا لاهل الحل والعقد، والحرب الدفاعية مرادفًا للجهاد، والقومية مرادفًا للأمة، والدولة القومية مرادفًا لدار الإسلام، والتنمية مرادفًا للاستخلاف، والاقليات مرادفًا لأهل الذمة، والمشاركة السياسية مرادفًا للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والاشتراكية مرادفًا للعدل، والقانون مرادفًا للشريعة.

وخطورة هذا التحريف وإن اتخذ شكل الترادف بصفة غالبة ـ وشكل تهجين المفاهيم أحيانًا كالقول بالشوروقراطية والديموشورية ـ ليس فى تبديد حصون الخصوصية للأمة وليس فى تفريغ المفاهيم الإسلامية من مضمونها العقيدى، والشرعى، بل تكمن كذلك فيما قد يحدثه هذا الخيال من إزاحة فى النهاية للمفاهيم الإسلامية وترسيخ الاقتناع ومن ثم الوعى بأن ما عند الآخر هو الأنفع والأبقى والأنسب، بل والأحدث، وهكذا أبان التوفيق بين بعض المفاهيم فى منظومتها الإسلامية ومنظومتها الأخرى عن حقيقته التلخيصية التى سرعان ما أحدثت ردود افعال فكرية تنادت للتحذير من هذا المسلك، وكشفت عن مكان ما فيه من خطل وخطأ.

٦ـ ويبقى أن انتشار اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى وتعددها، إنما هو دليل على حيوية هذا الفكر وإن لم تنقلب الحيوية أحيانًا الى فعالية، وأغلب الظن أن هذه الحيوية جاءت نتاجًا للتأثر ـ إيجابًا أو سلبًا ـ بمنبهات ثلاثة: **منبه ما أثارته** هذه الاتجاهات فيما بينها على تنوع ذلك، بفعل الحوار والجدل والنقاش، **ومنبه ما أثاره** الواقع السياسى الذى أينعت من خلاله وفيه، **ومنبه الآخر الوافد**، وهذا قد استلزم تنسيق الجهود الفكرية، وهو ما تم أحيانًا وغاب أحيانًا أخرى بين اصحاب بعض الاتجاهات، فضاعت الكثير من الجهود أو ضيعت، خاصة لما زكت غياب التنسيق عوامل غياب برامج وسياسات واضحة للتنسيق وتوزيع الأدوار الفكرية وعدم معرفة الثغور الفكرية الواجب على كل اتجاه الثبات

عليها والمنافحة عنها والدفاع عن أمنها، ومحاولات إحداث الوقيعة والقطعية بين بعض الاتجاهات من قبل اتجاهات فكرية مختلفة المنطلقات والأهداف، والانقسامات الفكرية بفعل الاختلافات المذهبية والفقهية، وخاصة الخلافات حول استخدام العنف من عدمه فى التعامل السياسى وحول قبول أو رفض مساحة الحرية المتاحة فى الواقع السياسى، وحول قبول أو رفض الآخر المسلم وغير المسلم وحول تفضيل المذهبية أو رفضها فى المنطلقات الفكرية. ولعل أخطر ما أحدث ويحدث الشرخ فى الجسد الفكرى والحركى للمسلمين الخلاف السنى - الشيعى الذى تمتد جذوره الى قرون بعيدة، ويبدو أن بعض أنصار كلا المذهبين يريدون لهذا الخلاف أن يتعمق ويتجذر أكثر فى الأمة، بل يبدو أن صوتهم قد علا صوت أولئك الذين يدعون إلى كلمة سواء، تارة بالدعوة إلى التقريب بين المذهبين (٧٠) وتارة أخرى بالدعوة إلى إسلام بلا مذاهب. (٧١)

ومع أن الشواهد تقول بتضاؤل فرص هاتين الدعوتين حتى انقضاء القرن الماضى فإن الأمر فى حسم مادة الخلاف بين المذهبين فقهيًا وفكريًا وسياسيًا لن يكون بالندوات وعقد المؤتمرات والأحاديث والحوارات والمقالات والإصدارات، فرغم أهمية ذلك وضرورته الشرعية والحضارية إلا أن الواقع يقول إنه لا بد من تمويل كل ذلك إلى سياسات وبرامج عمل يتوافر فيها ولها إخلاص النوايا، و إخلاص العمل، قبل أن تتوافر لها الإمكانات المادية وعندها قد يكون تجاوز هذا الخلاف مقدمة لتجاوز خلافات أخرى ما زالت تمزق جسد الأمة. كتلك الخلافات التى مازالت تجتر منها الكثير من الفساد وتمزيق الصف فكريًا قبل تمزيقه حركيًا، خاصة تلك الخلافات التى تتوهم التناقض والتضاد بين ثنائيات أخرى غير السنة والشيعة، مثل ثنائيات الدينى والمدنى، والسلفى والتجديدى، والدينى والعلمانى، والقيمى والحركى، والسلطانى والمعرفى، والعروبى والإسلامى، والقديم والمعاصر، والدينى والسياسى، ناهيك عن ثنائيات أخرى فى النظر إلى الدنيا والآخرة، والرجل والمرأة، والمسلم وغير المسلم، وكلها ثنائيات يمكن فيما لو ردت إلى الأصل الجامع للفكر السياسى الإسلامى - وبعضها فرض عليه من خارجه - أى إلى القرآن والسنة لسهلت تصفية الكثير منها، من حيث تبين أنها ثنائيات تكاملية تعاضدية، هى لصالح حيوية فكر الأمة وحركتها، وليس مما يضرها فى شىء.

* * *

لعله قد اتضح من خلال ما استعرض فى الصفحات السابقة أن التصدى لدراسة الفكر السياسى الإسلامى مسألة تنطوى على صعوبات جمة، خاصة إذا كانت البداية فى هذه الدراسة تستلزم مواجهة إشكاليات منهاجية تشكل الشجاعة فى استيعابها تحليلاً وتفسيراً وتصوراً للحلول مفتاح الإطلالة على اتجاهات هذا الفكر، سواءً فى حقبة من حقبه، أو على مدار قرن بأكمله كالذى حاولت الدراسة أن تفعله، وهذا يقتضى القول إن نظرة إلى المنطلقات الأربعة التى فجرت كوامن الفكر السياسى الإسلامى باتجاهاته كافة، وإلى خريطة هذه الاتجاهات وبنيتها فى المفاهيم والمناهج والموضوعات، وإلى عملية تقويم حصيلتها على مدار العقود العشرة الماضية، تؤكد ذلك.

وحسب المرء فى هذا الختام القول بأن حركة الصعود والهبوط فى عطاء اتجاهات الفكر السياسى الإسلامى فى هذه العقود إن كانت لم تقطع خط الصلة بينها وبين مثيلاتها فى القرون الأولى إلى حد كبير، فإنها أكدت ثوابت هذا الفكر، وكشفت فى الوقت ذاته متغيراته هذا من ناحية، ثم إنها كشفت كذلك من ناحية أخرى عن مناطق فراغ فكرية لم يقدر لها أن تملأ بالشكل المناسب بالمقارنة بالمناطق الأخرى التى ملأها الفكر فى بداية القرن وحتى بزوغ الصحوة الإسلامية خاصة منذ بداية التسعينيات من القرن الماضى.

فإذا ما أردنا التفصيل فى هاتين الناحيتين، فيمكن القول إن من جملة الثوابت التى أكدتها اتجاهات الفكر فى القرن الماضى الانشداد إلى الأصول الدينية بشكل أو بآخر، وتوثيق الصلة بين الدينى والسياسى، وخصوصية المفاهيم، والتراوح بين الفكر البنائى والفكر الدفاعى فى التأسيس، والتعدد فى المصادر الفكرية، وعدم الانفصال عن الحركة السياسية، والتأثر بشكل واضح بموروث الوافد الخارجى وتجديداته الفكرية، والفصام بين فكر السنة وفكر الشيعة، وتأصل التأزم بين السلطة وبين الفكر، واستمرار الأمة كوعاء حضارى عقيدى للفكر.

أما المتغيرات فيدخل فيها تنوع أساليب وأدوات الخطاب الفكرى، والانقسام الفرعى، والميل إلى العنف الدينى والسياسى، والتأخر أحيانًا عن الحركة، وجمع بعض رواده بين القيادة الحركية والقيادة الفكرية، والنزوع إلى الهروب من المواجهات الفكرية والحركية، والغلو المذهبى، وتكفير بعض الخصوم، والصدام مع فصائل فكرية لها توجهات سياسية غير إسلامية.

أما الناحية الثانية والخاصة بمناطق الفراغ الفكرية التى لم يقدر لاتجاهات الفكر أن تملأها

لظروف كثيرة، وإن كانت قدمت بعض ما قد يفيد في ملئها بشكل أو بآخر، فيدخل فيها فراغ عدم القدرة على رأب صدع الخلاف السني - الشيعي، وفراغ عدم استكمال البحث عن صيغ فكرية إسلامية تصاحب التطورات المعرفية التي أعقبت انتهاء الحرب الباردة، وخاصة في قضايا البيئة والنوع الإنساني، والمعلوماتية، وأحادية الهيمنة، وفراغ الحديث المتجزئ عن العولمة؛ نتيجة عدم رضوخ الموقف الإسلامي منها، نظرًا للاختلاف بين من اعتبرها إسلامية، وبين من عدّها غير إسلامية، وبين من رادفها بالعالمية، ثم هناك أيضًا فراغ عدم تقديم بدائل لعلاج أزمة الثقة المتداعية تاريخيًا بين الفكر والسلطة السياسية، أو بين المفكر وصاحب السلطان والحكم، كذلك هناك فراغ عدم فض الاشتباك مع قضايا التكرار والاجترار من مقولات فكرية قديمة في قضايا لم يعهدها سلف الأمة، ولم يعايشوها؛ لبعد الشقة الزمنية والمكانية بينهم وبينها، ثم يبقى فراغ السكوت عن قضايا المستقبليات وعلم المستقبل في مناقشة مآل الأمة ومآل قضاياها التي لم تحسم بعد، والتي مازالت تلقى بكواهلها، ويحتمل أن تمتد زمنيًا بعد القرن العشرين. هكذا كشفت السياحة الدراسية للفكر السياسي الإسلامي عن بعض ثوابته، وبعض متغيراته، بنفس القدر الذي كشف عن بعض ما سكت عنه، أو بعض ما لم يستطع أن يسد الفراغ فيه، وليس عيبًا أن يكون للفكر ثوابته فتلك أصوله التي ينبغي أن يشد إليها ويتأسس عليها، وليس عيبًا كذلك أن تكون له متغيراته التي يطور فيها ويجدد؛ ليحفظ من خلالها ويصون ثوابته ويدعمها، كذلك ليس عيبًا أن لا تسعفه الظروف - على تنوعها - من أن يبدع في مناطق تركت له أو فرضت عليه، لكن العيب أن يبدد الثوابت، ويرفض المتغيرات، ولا يجتهد في الفراغات، وهو ما لم يحدث.

وهنا يبقى على من بعده المضي في الطريق لاستكمال الجهد والإبداع، فهل يستطيع الفكر السياسي الإسلامي مع إطلالات القرن الواحد والعشرين أن يحافظ على ثوابت انطلق منها هذا القرن، بحيث لا تطغى الثوابت على المتغيرات أو العكس، وبحيث لا تتحول إحداها إلى الأخرى؟ وهل يستطيع كذلك أن يسد الفراغات التي خلفت له وتركت؛ لتتحمل مسئوليتها أجياله القادمة، ولتستكمل جهود السابقين أن وجدت، أو لتؤسس وتنحت لها جهودًا إن لم توجد؟ أسئلة ما أصعبها، ولكنها مع الصبر والمصابرة والمجاهدة يمكن أن توجد لها إجابات، فإذا ما أضيف إلى هذه القيم الثلاث قيمة التقوى فلا شك أن التوفيق قادم بإذنه تعالى **﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾** (آل عمران الآية ٢٠٠).

الهوامش والمراجع

١- يأتي الحديث عن هذه الإشكاليات المنهاجية بخصوص الفكر السياسي تتمة لحديثنا عن الإشكاليات المنهاجية في دراسة الفكر السياسي عامة، انظر : د. مصطفى منجود، إشكاليات منهاجية عامة في دراسة الفكر السياسي "، في : د. حمدى عبد الرحمن (محرر) " المنهج في العلوم السياسية "، الأردن : جامعة آل البيت، ١٩٩٨، ص-٦٠-١٠٨ .

٢- انظر : د. مصطفى منجود، " في مفهوم الفكر السياسي الإسلامي "، بحث غير منشور، وقد جاء هذا التعريف الموجز بعد دراسة تحليلية لتعريف المفهوم في بعض الدراسات التي توقفت بشكل أو بآخر عند دلالاته ومعانيه.

٣- انظر بصفة خاصة : د. نصر محمد عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقرار والتأصيل، فيرجينيا : المعهد العالي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤، وكذلك: د. كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد قراءة في نظام الآداب السلطانية، بيروت : دار الطليعة، ط، ١٩٩٩، ص-٥-٤٠، ابن أبي الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق وتعليق د. حامد ربيع، القاهرة : دار الشعب، ١٩٨٢، جـ١ ص-١٧٠-١٧٦ ، وانظر : أعمال ندوة الفكر السياسي في التراث العربي والإسلامي" التي عقدها مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة بالتعاون مع لجنة العلوم السياسية بجامعة القاهرة في ٣-٤ مايو ,١٩٩٧(غير منشورة).

٤- انظر على سبيل المثال من هذه الاعمال : د. رفعت السعيد، ضد التأسلم، القاهرة : جريدة الأهالي، كتاب الأهالي رقم ٥٦، يونيو ١٩٩٦، وله كذلك : العلمانية بين الإسلام والتأسلم، القاهرة : جريدة الأهالي، كتاب الأهالي رقم ٦٥، مارس ٢٠٠١.

٥- انظر من دراسات الإسلام السياسي : د. محمود إسماعيل، الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين، الكويت : مؤسسة الشراع، طبعة يوليو ١٩٩٣، د. رضوان السيد، الإسلام السياسي والأنظمة العربية- الاستقطاب يهدد الحلقات الضعيفة، شئون الأوسط، العدد (٤) مايو-يونيو ١٩٩٥، ص-٨٥-٩٦، أوليفيه روا. تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصير مروة، بيروت، دار الساقي، ط١، ١٩٩٤، وكذلك :

Mumta Z Ahmed and William Zartman, " Political Islam Can It Become a Loyal Opposition " Middle East Policy Vol. V No.1, January 1997, PP 70 - 84.

وانظر دراسات ناقدة لمفهوم الإسلام السياسي مثل : فرانسو بورجا، الإسلام السياسي : صوت الجنوب، ترجمة د. لوزين ذكرى، القاهرة : دار العالم الثالث، ١٩٩٢، ص-٢٩-٧٢، د. أحمد البرصان ود. محمد صقر، محرران، التوجهات الغربية، نحو الإسلام السياسي في الشرق الأوسط، الأردن : مركز دراسات الشرق الأوسط، ٢٠٠٠.

٦- انظر : د. مصطفى منجود، إشكاليات منهاجية عامة في دراسة الفكر السياسي، مرجع سابق، ، ص-٧٠-٨٠ .

٧- انظر : عرضنا لإشكالية هذا التداخل وأبعاده في د. مصطفى منجود، قضايا منهاجية في خبرة تدريس الفكر السياسي الإسلامي، المسلم المعاصر، العدد (٩٩)، شوال-ذو الحجة ١٤٢١ -يناير-مارس، ٢٠٠١، ص- ٤٧-٨٨.

٨ـ انظر : د. منى أبو الفضل، إطلالة منهاجية على مصادر التراث السياسي الإسلامي " مقدمة لكتاب د. نصر عارف، في مصادر التراث السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص ـ ٩ ـ ٣٦، وكذلك د. كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص ٥ ـ ٤٠.

٩ـ انظر استعراضنا مفصلاً لمخطوطات في الفكر السياسي الإسلامي لم يقدر لها التحقيق والنشر بعد، أوردها بعد استقصاء من أكثر من مكان د. نصر عارف، مرجع سابق، ص ـ ١٠٥ ـ ٢٣٠.

١٠ـ انظر د. مصطفى منجود، اتجاهات دراسة مفهوم السلطة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، بحث غير منشور مقدم إلى اللجنة العلمية الدائمة للترفيه في العلوم السياسية ديسمبر ٢٠٠٠، ص ـ ٣.

١١ـ انظر في الطبيعة التراكمية للفكر السياسي الإسلامي ابن أبي الربيع، مرجع سابق، ص ٧٣، وانظر ايضا : د. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، عمان : دار الشروق، ١٩٨٨، ص ـ ١٤.

١٢ـ انظر ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق طه عبد الرءوف سعد وآخرين، القاهرة : مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٣٨ هـ ـ ١٩٧٨ م، جـ١٢، ص ـ ٤٥ ـ ٤٦.

١٣ـ انظر د. فهمي جدعان، مرجع سابق، ص ١٤، كذلك د. مصطفى. منجود، قضايا منهاجية، مرجع سابق، ص ـ ٥٣ ـ ٥٤.

١٤ـ انظر د. مصطفى منجود قضايا منهاجية مرجع سابق، ص ٧٩.

١٥ـ انظر المرجع السابق، ص ٧٠ـ٧٦.

١٦ـ انظر ابن قيم الجوزيه، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، بيروت : دار الجيل، د. ت، ص ١، وانظر في تأصيل مفهوم السياسة في الإسلام د. سيف الدين عبد الفتاح، في النظرية السياسية من منظور إسلامي، القاهرة : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٨، ص ١٩ ـ ٢٢، محي الدين محمد محمود، السياسة الشرعية في ضوء جوهر مفهوم السياسة في العصر الحديث، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد. جامعة القاهرة، ١٩٩٠، مواضع متفرقة.

١٧ـ انظر : فؤاد إبراهيم، الفقيه والدولة، الفكر السياسي الشيعي. بيروت : دار الكنوز ١٩٩٨، د. توفيق الشاوي فقه الخلافة الإسلامية بين السنة والشيعة، القاهرة : منشورات العصر الحديث، ١٩٩٥، ص ٣١ وما بعدها. وانظر أيضًا.

Sha hrough Akhavi, " Shi'I Social Thought and Praxis in Recent Iranian History" Russ Braley , " the Scourging of the Shah" in Cyriac K. Pullapilly (ed), Islam in The Contemporay world, Indiana ; Cross Roods Books, 1980, pp. 171 - 221.

١٨ـ وهذه إشكالية عامة يعاني منها الفكر السياسي، انظر د. مصطفى منجود، إشكاليات منهاجية عامة في دراسة الفكر السياسي، ص ٨٠.

١٩ـ انظر : المرجع السابق، ص٨٠، وما أورده د. حامد بن أبي الربيع، مرجع سابق، جـ ١، ص١٠١.

٢٠ـ انظر د. زكي نجيب محمود، الفكر الإسلامي وآفاقه الجديدة " في ناصر محمد الأحمد الجابر (محرر) الإسلام والمستقبل. ، الكويت : وزارة الإعلام ١٩٨٧، ص ٣٧.

٢١ـ انظر ما أورده د. حامد ربيع، في ابن الربيع، مرجع سابق، جـ ١، ص٧٩.

٢٢ـ انظر : المستشار طارق البشري الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي المعاصر، القاهرة دار الشروق، ص ١٩٩٦، ص ٧.

٢٣ـ انظر المرجع السابق، ص ٧ـ ٨ وانظر أيضًا :

Albert Hourani , A History of the Arab Peoples , Cambridge, Massa chusetts : The Belkonp Press of H.University Press 1991 p.2 56 - 333.

٢٤ـ انظر المستشار طارق البشرى مرجع سابق، ص ٧ وما بعدها، د. نصر عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة، القاهرة : المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ١٩٨١، ص ١٠٩ ـ ١٣٦، ألبرت حورانى، الفكر العربى فى عصر النهضة ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩، بيروت دار نوفل للطباعة، ١٩٩٧، ص ـ ٤٥، وما بعدهما، أبو الحسن الندوى، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، الكويت : دار العلم ١٩٧٧، ص ٣٤٩ ـ ٣٧٩، رودلف بيترز، الإسلام والاستعمار، بدون مترجم، القاهرة : دار شهدى، ١٩٨٥، ص ـ ٥٣ ـ ١٣٢.

٢٥ـ انظر أبو الحسن الندوى، مرجع سابق، ص ١٤٣ ـ ١٥٨، وانظر بصفة خاصة : د. محمد محمد حسين، حصوننا مهددة من داخلها، بيروت : مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٨٢.

٢٦ـ انظر التحليل العميق الذى أورده د. محاضر محمد رئيس الوزراء الماليزى لظاهرة الاستعمار الجديد وتداعيتها فى ازمة النمور الآسيوية. فى :

Mahathir Mohamad ,The Challenges of Turmoil, : Malysia: Pelanduk Publications, 1998.

٢٧ - انظر معالجة تفصيلية لموقف الفكر السياسى الإسلامى من الصراع العربى الفلسطينى فى منير شفيق، الفكر الإسلامى المعاصر والتحديات ثورات، حركات، كتابات، الكويت : دار العلم، ١٩٨٦، ص ١٣٣ ـ ١٣٨.

٢٨ـ انظر : مالك بن نبى، الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة، دمشق : دار الفكر ١٩٨١، ص ٩ وما بعدها.

٢٩ـ انظر : أبو الحسن الندوى، الصراع بين الإيمان والمادية، الكويت : دار العلم ١٩٣٠ هـ.

٣٠ـ انظر سيد قطب، معالم فى الطريق، القاهرة : دار الشروق، ١٩٨٧. وله أيضًا : مقومات التصور الإسلامى، القاهرة : دار الشروق ١٩٨٦، ص ٨١ وما بعدها.

٣١ـ وحول رؤية المودودى فى الحاكمية بين الجاهلية والإسلام انظر النظرية السياسية فى الإسلام، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٥، وانظر أيضًا:

Charles. j. Adams , " Mawdudi and the Islamic state" in John L. Esposi to, (ed), Voices of Resurgent Islam, New York. Oxford Un. Press, (1 983 , pp. 99 - 133).

- انظر :

Goma Martin Munoz "Islam and the West,"in Goma Munoz (ed.) Islam Modermiz, and the West, London: L. B Turis Pub. 1999.

وانظر أيضًا : على عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، الكويت : مجلة النور الكويتية، ١٩٩٤.

٣٢ـ انظر مناقشة مستفيضة لعلاقة الإسلام بمقولة صدام الحضارات فى: أعمال الدورة العاشرة لمؤتمر المجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية، المسلمون وحوار الحضارات فى العالم المعاصر، عمان فى ٧ـ ٩ صفر ١٤١٦ هـ ـ ٥ ـ ٧ يوليو ١٩٩٥، صدر فى ١٩٩٦.

وكذلك :

Ralph. Braibanti, "Islam and the West: Common Causes, or Clash," the American Journal of Social Science, Vol. 16, No. 1, Spring 1999, pp. 1-10.

٣٣ـ حول تفاصيل هذا الصراع ومحاولة تسويته انظر : حسن خ. غريب، فى سبيل علاقة سليمة بين العروبة والإسلام، بحث فى التاريخ والأيديولوچيا، بيروت : دار الطليعة، ط ١، ١٩٩٩.

٣٤ـ انظر مناقشة مستفيضة لهذه القضايا وتأثيرها على الأمن القومى العربى فى د. حامد ربيع، نظرية الأمن القومى العربى والتطور المعاصر للتعامل الدولى فى منطقة الشرق الأوسط، القاهرة: دار الموقف العربى، ١٩٨٤.

٣٥. قارن ما أورده البعض عن نظريات الفكر الشيعى، خاصة بعد الثورة الإيرانية إلى ظاهرة الاستكبار العالمى، كما تجسدت فى الدستور الإيرانى فى د. محمد سليم العوا، فى النظام السياسى للدولة الإسلامية، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩، ص ٢٦٥ وما بعدها. وانظر رؤية شيعية جديدة للعلاقة مع هذا الاستكبار أوردها د. محمد خاتمى، الإسلام والعالم، تقديم د. محمد سليم العوا، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١، ص ١٠١ وما بعدها.

٣٦. انظر: د. عبد العزيز صقر، الدين والدولة فى الواقع الغربى، القاهرة: دار العلم للجميع، ١٩٩٥، ص ٣٨.

٣٧. انظر: د. ألبرت حورانى، مرجع سابق، ص ٤١.

٣٨. انظر: د. مصطفى حلمى، الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية: دراسة حول كتاب النكير على منكرى النعمة من الدين والخلافة والنعمة لشيخ الإسلام مصطفى صبرى، القاهرة: دار الدعوة، ١٩٨٥، ص ٦٦.

٣٩. انظر: د. ألبرت حورانى، مرجع سابق، ص ص ٣٥-٤٤.

٤٠. انظر: د. ألبرت حورانى، ص ٤٥ وما بعدها.

٤١. انظر: د. مصطفى حلمى، مرجع سابق، ص ٢٨-٢٩.

٤٢. انظر فى تحديات الدولة القومية للوجود العربى والإسلامى منذ بداية القرن العشرين وتأثيراتها على الفكر السياسى العربى والإسلامى فى عرض كتاب أزمة الفكر السياسى العربى، فى مجلة معلومات دولية، السنة التاسعة العدد ٦٧، شتاء ٢٠٠١، ص ٢٦٩-٢٧٨ وانظر كذلك: الفصل الخاص عن:

Islam and The Modern State,

فى:

John J. Donohue and J. L. Esposito (ed.) Islam in Transition, Oxford, Ox. University Press, 1982 pp. 55-175.

وكذلك: Alpert Hourani, op.cit., pp. 353-434.

٤٣. انظر تفريعات لهذه المشكلة نوقشت بالتفصيل فى: على العميم (محرر) العلمانية والممانعة الإسلامية، محاورات فى النهضة والحداثة، بيروت: دار الساقى، ١٩٩٩.

٤٤. انظر: حسن. خ. غريب، مرجع سابق، ص ١٣٥ وما بعدها.

٤٥. نوقش هذا التصنيف باستفاضة فى د. مصطفى منجود، الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية فى الإسلام، القاهرة: المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ١٩٩٦، ص ٢٩٥-٣١٧.

٤٦. انظر المرجع السابق، ص ٣١٨-٣٢٥.

٤٧. انظر رؤية اجتهادية بين هذه المفاهيم فى الفكر السياسى الإسلامى أوردها: د. فهمى جدعان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام، مرجع سابق، ص ١٧-٢١.

٤٨. انظر د. نادية مصطفى، العصر العثمانى من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية، الجزء الحادى عشر من مشروع العلاقات الدولية فى الإسلام، القاهرة: المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ١٩٩٦، ص ٢٠٤

٤٩. فى انهيار حركة الإصلاح التى حاولت الدولة العثمانية القيام بها انظر: المرجع السابق، ص ١٩٤ وما بعدها، د. مصطفى حلمى، مرجع سابق، ص ٦ وما بعدها، د. ألبرت حورانى، مرجع سابق، ص ٣٥-٧٥. وأيضًا:

Yahya Armajani, Middle East: Past and Present, New Jesy: Printice-Hall, 1970, pp. 152-162.

٥٠. انظر: د. ألبرت حورانى، مرجع سابق، ص ٧٠-٧٦.

٥١. انظر: المستشار طارق البشرى، مرجع سابق، ص ٩.

٥٢- انظر أمثلة لهذه المحاولة في: د. محمد إبراهيم الفيومي، تأملات في أزمة العقل العربي، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩١، ص ص ٨٥-٩٢، ود. طه جابر العلواني في حوار معه عن أبعاد غائبة عن الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا إسلامية معاصرة، العدد الخامس، ١٩٩٩، ص ٣٥-٣٦، وانظر استعراضًا لآراء نماذج فكرية أخرى قسمت اتجاهات الفكر هذا التقسيم الثلاثي أوردها منير شفيق، مرجع سابق، ص ٢٥ وما بعدها.

٥٣- انظر: د. مجيد خدوري، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٨٥، ص ١٩-٢٢.

٥٤- انظر: د. فهمي جدعان، مرجع سابق، ص ١٥-١٧.

٥٥- انظر: د. محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢، ص ١٥-١٦.

٥٦- انظر: د. أنور عبد الملك، الفكر العربي في معركة النهضة، ترجمة بدر الدين عرودكي، بيروت: دار الآداب، ص ١٣-١٨.

٥٧- انظر: غازي التوبة، الفكر الإسلامي-دراسة وتقديم، بيروت: دار العلم، ط ٣، ١٩٧٧، ص ٥٤-١٦١.

٥٨- انظر: د. فهمي جدعان، "نحو عقلية مسلمة متفتحة"، في ناصر محمد الحمد الجابر، مرجع سابق، ص ١٥- ١٦

٥٩- انظر المرجع السابق، ص ١٦.

٦٠- انظر: ذكي الميلاد، الشيخ محمد رشيد رضا وتحولات الفكر الإسلامي المعاصر، بحث غير منشور، قدم في الحلقة النقاشية حول: محمد رشيد رضا دوره الفكري ونهجه الإصلاحي، الأردن-جامعة آل البيت، الأربعاء ١٥ ربيع الثاني ١٤٢٠هـ-٢٨ يوليو ١٩٩٩.

٦١- انظر المرجع السابق، وانظر اجتهادات منهاجية من منظور العلوم السياسية تنتمي إلى هذا النمط من المحاولات المنهاجية في تحليل بنية وخريطة الفكر السياسي الإسلامي: د. سيف الدين عبد الفتاح، الاتجاهات الحديثة في دراسة الفكر السياسي الإسلامي، بحث مقدم إلى اللجنة العلمية الدائمة للترقيات في العلوم السياسية، أبريل ١٩٩٩، وانظر أيضًا الجهد الضافي التحليلي في العمل الجامع:

Dr. Abdl AL Khabeer Mahmoud Ata, Contemporary Islamic Political Thinkers, Visions and Mission, Malaysia, International Islamic University, 1421-A. H, 2000.

٦٢- انظر المستشار طارق البشري، مرجع سابق، ص ٤-٢٥.

٦٣- انظر منير شفيق، مرجع سابق، ص ٢٧-٣٧.

٦٤- انظر المرجع السابق، ص ٣٨.

٦٥- انظر: مصطفى منجود، اتجاهات دراسة مفهوم السلطة السياسية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، مرجع سابق.

٦٦- انظر على سبيل المثال النظرات التحليلية النقدية لمسيرة الفكر العربي الإسلامي المعاصر في: د. محمد إبراهيم الفيومي، مرجع سابق، ص ٢١ وما بعدها، منير شفيق، مرجع سابق، ص ٣٩ وما بعدها، د. فهمي جدعان، نحو عقلية مسلمة متفتحة، مرجع سابق ص ١٣-٣٣، د. زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص ٣٧-٤٩، د. فهمي جدعان، الماضي في الحاضر، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧، أبو

الحسن الندوى، إلى الإسلام من جديد، القاهرة: دار المختار الإسلامى، ١٩٧٨، ص ٧٣ وما بعدها، د. طه جابر العلوانى، آفاق التغيير ومنطلقاته، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير فى الواقع العربى، الاجتهاد، العدد ٢٤، السنة السادسة، صيف ١٩٩٤، ص ١٨٧-٢٢٩، أزمة تفعيل الفكر الإسلامى، حوار مع الشيخ محمد المهدى شمس الدين، قضايا إسلامية، مرجع سابق، ص ٢٧-٤٣، والفكر الحركى الإسلامى: مراجعة تقويمية فى حوار مع راشد الغنوشى، قضايا إسلامية، مرجع سابق، ص ٤٤-٦١، إشكاليات الفكر الإسلامى المعاصر، حوار مع السيد محمد حسن الأمين، قضايا إسلامية، مرجع سابق، ص ٦٢-٨٢، على العميم، العلمانية والممانعة الإسلامية، مرجع سابق، مواضع متفرقة. كذلك:

Fazlur Rahman, "Islam: Legacy and Contemporary Challenge," in C. K. Pullapilly (ed.), op.cit., pp. 402-415.

٦٧- انظر خطورة التراجع إلى مواقع الفكر الدفاعى: عمر عبيد حسنة، نظرات فى مسيرة العمل الإسلامى، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، كتاب الأمة، رقم ٢٨ المحرم ١٤٠٥هـ، ص ٦١-٧٠.

٦٨- انظر: محمد الوكيلى، فقه الأولويات: دراسة فى الضوابط هيرندن فرجينيا: المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ١٩٩٧.

٦٩- انظر محمد عبد الله محمد المحامى، معالم التقريب بين المذاهب الإسلامية، القاهرة كتاب الهلال، مارس ١٩٨٩، وكذلك:

Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought, London: The M. Press LTD, 1982, pp. 18-52.

٧٠- وهى الدعوة التى أعلنها صريحة د. مصطفى الشكعة انظر مؤلفه: إسلام بلا مذاهب، القاهرة: مطبعة الحلبى، ط٥، ١٩٧٦، والذى جاء فى خاتمته "تلك هى فكرة الإسلام بلا مذاهب نادينا بها فى ظل هذه الدراسة ولم يكن من دافع إليها سوى ما لمسناه من الشر والضر والأذى الذى يقع على المسلمين متفرقين، والخير والنفع والعزة التى يعيش فى ظلها المسلمون ما كانوا متكاتفين متحدين، فضلاً عن أن لب العقيدة واحد ومصدرها واحد، وإلهها واحد، ورسولها واحد". انظر ص ٥٦٥.

* * *

تعليم الأمة فى القرن العشرين

د. سعيد إسماعيل على

مقدمة:

ليس هناك أدنى شك فى تلك المقولة التى تؤكد على العروة الوثقى بين عقيدة الأمة وتربية أبنائها وتعليمهم؛ ذلك أن العقيدة لا يقف الأمر فيها عند مجرد الإيمان بركائزها المعرفية، وإنما تكتسب صفة "الوجود" الحقيقى عندما تتشخص فى سلوك وأعمال واتجاهات وقيم مُوجهة، وهذا وذاك هو أمر تختص به عملية التنشئة والتكوين والتربية، وقد لخص رسول الله ﷺ هذه الحقيقة فى تلك الجملة القصيرة لفظًا، الغزيرة معنى: "**الدين المعاملة**"، فكأن الدين يرادف السلوك، فضلاً عن التأكيد على أن الإيمان هو ما وقر فى القلب وصدقه العمل. وفى كل الفرائض الإسلامية الأساسية نجدها معلقة دائمًا بما تنتجه من نتائج سلوكية فى المعاملات.

ومن هنا نجد هذا الإلحاح الواضح فى آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ على "**الصراط المستقيم**" فى السلوك، وعلى طلب العلم والسعى المستمر نحو تحصيل المعرفة، وعلى تقدير العلماء. وانعكس هذا التوجه على مسيرة الحضارة الإسلامية وخاصة فى عهود التألق والتوهج، تأكيدًا على أن التعليم هو "زناد الحضارة"، ذلك أن الحضارة إنما تقوم على يد "إنسان"، والإنسان القادر على أن يقيم حضارة ويؤسس لتقدم يستحيل أن يكون هذا الإنسان معوج السلوك، منحرف الطريق، خاوى العقل. والمستقرئ لكافة معدلات التقدم الحضارى حتى اليوم لا يخطئ ذلك الارتباط بين مدى التقدم فى التعليم والتصدر الحضارى.

وإذا كان المطلوب هو القيام بعملية استقراء عامة لمسيرة التعليم فى الأمة الإسلامية على مدى القرن العشرين، فلربما يكون ضروريًا أن نقوم "بإطلالة" سريعة على ما توافر لدى أبناء الأمة من مخزون حضارى فى التعليم، على أساس الوعى بمدى الاتصال أو الانقطاع أو التغير فى مسيرة التعليم والتربية، ومدى هذا وذاك.

أولا ـ الموروث الحضارى من التعليم :

عندما بدأت الصفحة الأولى من القرن العشرين عام ١٩٠١ كان للأمة الإسلامية فى عقلها وفى وجدانها وفى شخصيات أبنائها إرث حضارى تربوى، تمثل بعضه فى نصوص قرآنية ونبوية ترسم المعالم الأساسية لما ينبغى أن يكون عليه الأمر فى تنشئة وتربية الشخصية المسلمة. والمزية الأساسية فى هذه النصوص أنها لم تكن تمثل مرحلة تاريخية جاءت ثم ولت، ولكنها مثلت ـ ولا تزال ـ نهجا أساسيًا ألزم به المربون المسلمون حتى يوم الدين، فاستمر تأثيرها طوال القرون المختلفة. وتمثل جزءاً آخر من الموروث الحضارى فى مؤسسات تربوية وعادات وأعراف وتقاليد أخذت على عاتقها التنفيذ الفعلى لما ورد فى النصوص، فضلاً على ما كانت تُمليه الحوادث والظروف والتفاعلات الحضارية مع الأمم الأخرى، وتباين واضح فى الرؤى والاجتهادات.

فقد كان ظهور الإسلام نقطة انطلاق لنشر الدين الجديد بتربية جديدة، وكان الإقبال على تعلم القرآن ومبادئ الدين واستيعاب مفاهيم العقيدة الجديدة سبيلاً رئيسيًا إلى التعليم وتطور القراءة والكتابة. والمعروف أن أولى آيات القرآن الكريم كانت أمرًا بالقراءة وتمجيدًا للعلم: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ [العلق: ١ : ٥] ومن المعروف أن الرسول ﷺ كان يكلف المتعلمين من الصحابة بتعليم إخوانهم تعليما يتناول تفقيههم فى الدين وتعليمهم القراءة والكتابة أحيانًا، وأنه كان يختار من بين هؤلاء المتعلمين من الصحابة من ينتدبه للاتصال بالقبائل العربية المقبلة على الإسلام؛ ليتولى هؤلاء بحكم ما لديهم إيضاح مبادئ الدين وعباداته.

وقد عد الله ـ عز وجل ـ الحصول على "الحكمة" (خيرًا كثيرًا)، ومن المفروض ما دام الأمر كذلك أن يسعى الإنسان جادًا فى طلبها وتعلمها: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (البقرة: ٢٦٩). وقد قال القرطبى فى تفسير معنى الحكمة: إنها الإصابة فى القول والعمل، وفسرها أحد علماء اللغة بأنها: "معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم"، وفسرها واحد آخر بأنها: "العدل فى القضاء والعلم بحقائق الأشياء على ما هى عليه والعمل بمقتضاها".

ولقد خرج رسول الله ﷺ ذات يوم فرأى مجلسين؛ أحدهما فيه قوم يدعون الله ـ عز وجل ـ ويرغبون إليه، وفى الثانى جماعة يعلمون الناس، فقال: "أما هؤلاء فيسألون الله فإن شاء أعطاهم وإن شاء منعهم، وأما هؤلاء فيعلمون الناس، وإنما بعثت معلما"، ثم عدل إليهم وجلس معهم.

ومن المعلوم أنه لما وقع فى أيدى المسلمين بعض الأسرى من رجال قريش فى غزوة بدر جعل رسول الله ﷺ فدية الكثيرين منهم تعليم الأميين من المسلمين، وفرض على كل أسير تعليم عشر مسلمين، وكان ذلك فكاكا له من الأسر، وضرب لنا عليه ﷺ بذلك مثلا لم يسبقه أحد إليه من قبل ولا من بعد فى العناية بنشر التعليم.

وعرف التعليم الإسلامى صورة من صور التعليم الأولى تمثلت فى "الكُتَّاب" الذى تسمَّى بهذا الاسم نسبة إلى "التكتيب" و"الكتابة"، وكانت الكتاتيب تنتشر مع انتشار الإسلام فى الأمصار، وأصبح بناء الكتاتيب لتعليم أبناء المسلمين القرآن الكريم والقراءة والكتابة والدين عملا من أجَلِّ الأعمال وأكرمها عند الله، يتنافس فيها المتنافسون من عباد الله المخلصين. وقد لاحظ المؤرخون أن تعليم الكتاتيب نَمَا نمواً طبيعيّاً دون تدخل من جانب الحكومة.

ولما كانت الدعوة الإسلامية دعوة عامة شملت الروح والدين والبدن والمادة والمعنى والحكم والمجتمع، بل كل ما له علاقة بخلافة الأرض وتعميرها، كان مسجدها، وهو شعارها، عامًا وشاملاً لكل الأرض، ولا بد أن يدخل بتوجيهه معترك الحياة وكل مجالاتها، وفى مقدمتها تربية الناس وتعليمهم، ومن هنا لم تكن المساجد التى أُنشئت فى مختلف بقاع العالم الإسلامى مجرد أماكن لممارسة فريضة الصلاة، بل مؤسسات تعليمية، حتى لقد تحول عدد غير قليل منها إلى مدارس عالية وجامعات أشهرها الأزهر بمصر، والنجف الأشرف بالعراق، والزيتونة بتونس، والقرويين بالمغرب، فضلاً عن الحرمين فى مكة والمدينة.

وكان من الطبيعى بالنسبة لتطور مفهوم العلم فى الإسلام أن تنشأ البذرة الأولى دينية محضة؛ فالناس بحاجة إلى تفهم الدين الجديد ومعرفة قواعده وأصوله، وفهم أهدافه ومراميه، ومن ثَمَّ فالمكان المناسب لذلك هو المسجد. لكن العلم مثله مثل الكائن الحى ينمو ويتطور ويتغير، ولم يعد مقتصرا فقط على العلم الدينى، وإنما امتد؛ ليشمل آفاقًا أخرى جديدة كالعلوم الطبيعية والكيميائية والرياضية والفلسفية وغيرها، ومثل هذه العلوم لم يكن من المناسب تدريسها داخل المسجد، بل الأنسب تدريسها داخل مكان آخر يُخصص لمهمة التعليم فقط ألا وهو المدرسة، ومن هنا تأخر ظهورها إلى مدة يقدرها بعض المؤرخين بما يقرب من أربعة قرون.

ومن الملاحظ أن الطابع الدينى قد غلب على معاهد التعليم، وهو الطابع الذى صبغ الحياة الإسلامية كلها، فالتعليم كان يتم - إلى حد بعيد - بدافع دينى، وارتبطت دور التعليم

بالدين، وكانت هذه العلاقة القوية بين معاهد التعليم والتربية الإسلامية عامة وبين الدين، أهم صفة تميز المنشآت التعليمية. ولكن على الرغم من غلبة هذا الطابع الديني على التربية الإسلامية والمنشآت التعليمية، فإن الكثير من العلوم الدنيوية قد أخذ طريقه في الوقت المناسب إلى هذه المعاهد واحتل مكانته بين مناهجها، فدرست الآداب والمنطق والرياضيات والطب بجانب علوم القرآن والحديث والفقه وغيرها من علوم الدين، وهكذا صار المسلمون يجمعون بين علوم الدين وعلوم الدنيا ولا يفصلون بينهما، وهو ما ينسجم مع أصول الإسلام.

وكان ملحوظًا كذلك في التعليم الإسلامي منذ بواكيره الأولى أنه يشتمل على الجوانب العملية وأنه يُعنى بما هو نافع للمتعلمين، وتشير إلى ذلك مناهج الدراسة وما زخرت به الحضارة الإسلامية من أنواع الفنون والصناعات ومن نماذج العمران، وقد بلغ المسلمون شأوًا عاليًا في الطب والصيدلة وتدريب الأخصائيين في هذه الفنون والمجالات.

وكانت هذه المعاهد مفتوحة أمام الراغبين في التعليم والعلم، فحبست الأوقاف على المساجد والمدارس حتى تعينها على أداء رسالتها وتوفر للطلاب فيها ـ بجانب العلم ـ المسكن والغذاء والكساء والنفقات، وهو ما جعل العلم على حظ من الشيوع بين الناس يستطيع الفقير ـ إلى حد ما ـ أن يحصل منه ـ إذا توافرت له القدرة والإرادة ـ على القدر الذي يحصل عليه الغني دون أن تقف الفوارق الطبقية أو الإمكانات المادية حائلاً بينه وبين ما يريد.

وليس من العسير ملاحظة أن استمرار هذه التوجهات كان يرتبط ارتباطًا إيجابيًا مع مدى النمو والتقدم للحضارة الإسلامية، وأن توقف هذه الحضارة عن النمو والتقدم ارتبط به كذلك تراجع ملحوظ في هذه التوجهات، حتى إذا انصرم القرن الثامن عشر كان العالم الإسلامي في حالة من التخلف التعليمي واضحة، وبدا صيدًا سهلاً إلى حد كبير لعملية الافتراس الاستعماري.

وكانت المعاهد التعليمية القائمة في مختلف أنحاء العالم الإسلامي حتى أوائل القرن التاسع عشر كلها من نوع المدارس الدينية التقليدية: **أولا:** معاهد تعليمية خاصة بالصغار، تهدف إلى تعليم مبادئ الدين والقرآن الكريم، **ثانيا:** معاهد تعليمية خاصة بالكبار تهدف إلى تعليم العلوم الدينية والشرعية المختلفة مع "العلوم الآلية" الضرورية لها والموصلة إليها.

وكان **الصنف الأول** من هذه المعاهد التعليمية يُعرف في معظم البلدان الإسلامية بالاسم نفسه المعروف بـ "الكُتّاب"، والذي كان يسمى في بلدان أخرى باسم "الملا"، وفي بعضها الآخر باسم "الفقيه". وأما **الصنف الثاني** منها فكان يُعرف باسم المدرسة بوجه عام، والتي كان عدد منها بالمساجد الكبرى أو في مبنى خاص بها.

وكان التدريس فى هذه المعاهد التعليمية ـ الصغيرة والكبيرة ـ يسير وفق أساليب قديمة لم تتغير وتتطور منذ قرون عديدة، ولم تأخذ أدنى حظ من التقدم الكبير الذى كان قد حصل فى أوروبا فى مختلف ميادين العلم والتعليم فى القرون الأخيرة. إنها لم تَسرْ وفق سنة الله فى خلقه من حيث التطور وفقا للمتغيرات والمتطلبات المستحدثة، فجمدتَ وساء حال كثير منها وتقهقر؛ لأنها تجردت ـ بالتدريج ـ عن جميع العلوم العقلية، وصارت لا تكاد تهتم بشىء غير العلوم النقلية فى بعض المناطق والفترات والأحوال بمفهوم يغلب عليه الجمود والتخلف.

فلما بدأ الاحتكاك الحضارى منذ أواخر القرن الثامن عشر لم تجر محاولة لتطوير بنية وفلسفة ومضمون التعليم فى المؤسسات التعليمية القائمة، واستسهَل كثيرون أن يتركوا القديم على حاله لاعتبارات متعددة أهمها العجلة، وكذلك الخوف من المعارضة؛ حيث تصور كثيرون أن التغيير فى المؤسسات التعليمية كأنه تغيير فى الدين، ونسى هؤلاء أن تلك المؤسسات إنما هى اجتهاد بشرى يخضع لسنن التطور والتغيير والتبدل والتحول.

إن الخطأ الكبير فيما جرى فى معظم البلدان الإسلامية بهذا الشأن أنه زرع ازدواجية تعليمية كان لها أثرها الضرورى فى ازدواجية العقل العام، وفى ازدواجية الثقافة والسلوك تمثلت فى فريق يرى الخير كله فى ما حملته العصور الماضية بغير تمييز بين خيرها وشرها، وأن الشر ـ كل الشر ـ فى هذا الوافد الجديد من بلاد الفرنجة. وعلى العكس من ذلك تصور نفر آخر أن الارتباط بالماضى وبالموروث هو سبب التخلف، وأن الأخذ بأسباب النهوض إنما يكون بالتخلى عنه والاقتباس من منظومة التعليم الغربى.

وحملت السنوات التالية لبدء هذه الازدواجية التعليمية مظاهر تعزيز للنمط الأوروبى فى التعليم؛ حيث خضعت بلدان إسلامية كثيرة للاستعمار الغربى الذى كان لا بد أن يعين على ذلك، وكذلك النخب الحاكمة التى كانت فى معظمها ذات تحيز واضح ـ بسبب عوامل مختلفة ـ نحو النمط الغربى، وفى الوقت نفسه بعدت مؤسسات التعليم الدينى عن التطوير والتغيير؛ فاتسعت الشُّقَّةُ بينها وبين إيقاع العصر ومتغيراته، وتخلفت عن ملاحقة مطالب الأفراد والمجتمعات، فازورَّ عنها كثيرون، وإن ظلت تحظى بإقبال عليها ـ من الفقراء فى غالب الحال ـ طوال عدة عقود؛ نظرا لأن التعليم بها كان دائما بالمجان، بينما معاهد التعليم على النمط الغربى على العكس من ذلك مكلفة لأولياء الأمور، وبذلك شكَّل أبناء الفقراء الجمهرة الكبرى من طلاب المعاهد الدينية.

* * *

ثانيا ـ التأكيد على الذات الحضارية:

فإذا كان لكل أمة ذاتها الحضارية، وإذا كانت قيمة التعليم فى أية أمة، وفى أية مرحلة تاريخية، إنما تتحدد بمقدار ما يقوم به من دور لتأكيد وتعزيز الذات الحضارية؛ فعلى أى نحو وإلى أى مدى سار التعليم فى العالم الإسلامى على طريق التأكيد على الذات الحضارية للأمة الإسلامية؟ هذا ما سوف نحاول بيانه من خلال الجوانب التالية :

الانتساب الحضارى:

على الرغم من التباين المعروف بين عمليتى "بناء البشر" و"بناء الحجر" إلا أن هناك رباطًا مشتركًا بينهما بوجه ما؛ فكما أن أى بناء هندسى لا بد أن يكون وفقًا "لمخطط" أو "تصميم"؛ فكذلك يقوم بناء البشر وفق "مخطط" أو "تصميم" هو الذى نعبر عنه بفلسفة التربية. وعبر فلسفة التربية هذه يتساءل أبناء عصر معين ومجتمع معين عما يجدر بهم أن يكونوا، وعما ينبغى أن يفعلوا بالتالى. وعن طريق مثل هذه الفلسفة التربوية يجد مجتمع بكامله نفسه ملتزمًا معاً.

وفلسفة التربية تستند بدورها إلى "مرجعية فكرية" كلية تمثل النموذج الحضارى المطلوب، ويصبح من الطبيعى أن تجىء فلسفة التربية؛ لتجيب عن تساؤلات مثل: من نحن؟ وماذا نريد؟ ماذا نقول لأبنائنا؟ وماذا نقدم لهم؟ إننا نقدم لهم تربية من غير شك، ولكن: أية تربية؟ ولماذا؟ ومن أجل ماذا؟ وماذا يعنى فى نهاية الأمر أننا ربينا فى هذه الفترة مجتمعاتنا المختلفة؟ إلى غير هذا وذاك من تساؤلات، تشكل الإجابة عنها معالم الطريق الذى ينبغى أن تسير وفقه حركة التعليم.

وفلسفة التربية هذه تُترجم إلى مستوى أقل تجريداً يتمثل فى سياسات تعليمية، ثم إلى مستوى أقرب إلى حركة التنفيذ والفعل يتمثل فى أهداف تربوية. وهكذا نجد أن العملية التربوية ونظام التعليم لا بد أن يكون لهما "نسب حضارى"، وهو الأمر الذى يشكل البداية الأساسية لكل عملية استقراء وفحص لمسيرة التعليم فى أية أمة من الأمم وفى أى عصر من العصور.

ويمكن القول: إن تعليم الأمة ظل منتسبًا انتسابًا كليًا للعقيدة الإسلامية إلى أن بدأ الاحتكاك الساخن بالغرب منذ أواخر القرن الثامن عشر؛ حيث لم يجئ هذا الاحتكاك طواعية واختياراً وانتقاء، وإنما عن طريق القوة المسلحة والفرض والقسر؛ ليبدأ تعليم الأمة مرحلة "تيه حضارى" طويلة المدى.

لكن الأمة الإسلامية فى القرن العشرين، وقبل أن ينصرم ربعه الأول رُزئت فى معقل

دولتها الموحدة "الدولة العثمانية" بانقلاب جذرى أحدث انقطاعًا تامًا بين التعليم وبين العقيدة الدينية كمرجعية فكرية ينتسب إليها؛ ففى عام ١٩٢٤ صدر قانون توحيد التعليم الذى وضع جميع المؤسسات التعليمية تحت إشراف الدولة التى أعلنت تخليها عن الدين وانتسابها إلى "العلمانية"، وأدى الانتساب العلمانى إلى تقليص التعليم الدينى فى المناهج الدراسية بالمدارس الحديثة بالمدن، مع بقائه بصورة أو أخرى فى المدارس الريفية على استحياء شديد وبصورة باهتة إلى حد كبير. بل لقد طُبقت العلمانية أيضًا على المدارس الأجنبية والتبشيرية؛ حيث حُذفت الصور والعبادات الدينية من كتبها الدراسية، وحُرم تدريس الدين بها، وعندما لم تتواكب تلك المدارس مع هذه الإجراءات العلمانية أغلقت أبوابها.

وأصيب العالم الإسلامى بذهول عبَّر عنه الشاعر شوقى فى قوله:

ضجَّت عليكِ مآذنٌ ومنابرٌ ... وبكت عليكِ ممالك ونواحِ
الهندُ والهةٌ ومصرُ حزينةٌ ... تبكى عليكِ بمدمعٍ سحَّاحِ
والشامُ تسألُ والعراقُ وفارسٌ ... أَمَحا من الأرض الخلافةَ ماحِ؟

ودون الدخول فى تفاصيل السياسات والأهداف التى رُسمت للتعليم فى مجمل العالم الإسلامى، فإن الأمر لم يختلف عما كان عليه فى مجمل المسيرة العامة حضاريا؛ ذلك أننا وجدنا المربين ومفكرى التربية ونظم التعليم ينقسمون إلى فئات ثلاث:

١ ـ فقد رأى البعض أن تنشئة أبناء الأمة على المبادئ الغربية ستُفضى حتمًا إلى زعزعة عقائدهم الإيمانية، وأن خير وسيلة لإنقاذ العالم الإسلامى مما وصل إليه من التذبذب والانقسام والتخلف هى الرجوع إلى عصره الذهبى وإحياء تراثه الثقافى القديم، والتطلع إلى المُثُل العليا التى أخذ بها السلف الصالح من إرادة للخير وإيمان قويم وعقيدة راسخة. ولم يكن هذا يعنى أن هؤلاء يريدون أن يُعرضوا عن تعليم العلم الحديث فى معاهد التعليم، ذلك أن العلم فى نظرهم لم يكن غربيًا ولا شرقيًا، ولكن الغاية التى يرمى إليها تعليم العلم تختلف باختلاف التوجه الحضارى لكل أمة، وليست دراسة العلوم المادية هى المضرة بالحقيقة، وإنما هو فلسفة المدنية الغربية المسيطرة على هذه العلوم.

٢ ـ لكن نفرًا آخر بحث عن الغرب وعن عجائب حضارته، وأكثر أصحاب هذا التوجه الخوض فى الثقافة الغربية فرأوا أن قوة الغرب ترجع إلى هذه الثقافة وتلك الحضارة، وأن العالم الإسلامى لا يستطيع النهوض من كبوته إلا إذا سلك الطريق الذى

سلكه الغرب ؛ ولذلك فإن هؤلاء ، لكثرة إعجابهم بحضارة الغرب ظهر لهم أن مناهجنا ومدارسنا وطرق تربيتنا الحديثة يجب أن تعمل على تحقيق الغايات التى حققها الغربيون فى مدارسهم . وداخل هذه الفئة وجدنا فئات فرعية ، فالبعض حاول أن ينتصر للثقافة اللاتينية ، والآخر انتصر للثقافة الأنجلوسكسونية ، ورأى البعض بضرورة الثورة على أوضاع التعليم الموروثة ، وآخرون رأوا بالتدرج فى التطوير . . وهكذا .

٣ـ لكن فئة أخرى حاولت التوسط بين الاتجاهين ، على أساس أنه لا يجوز بناء تربيتنا الحديثة إلا على أساس مزدوج من الثقافة القديمة والثقافة الحديثة . إن أصحاب هذا الاتجاه " الوسطى " لم يريدوا أن يحددوا مستقبل التعليم فى العالم الإسلامى إلا فى ضوء ماضيه البعيد وحاضره القريب ، وليس فى مقدورنا ، كما قالوا ، أن نقطع ما بيننا وبين ماضينا من صلة ، كما أنه لم يكن فى استطاعتنا أن نقطع ما بيننا وبين عناصر التعليم الحديث من تفاعل ، وبمقدار ما نقيم تعليمنا على حياتنا الماضية والحاضرة نجنب أنفسنا كثيراً من الأخطار .

وفى دراسة قام بها مركز دراسات الوحدة العربية عن استشراف مستقبل التعليم فى الوطن العربى نجد اتفاقًا على عدم الفصل بين العروبة والإسلام ، يقوم على إدراك : " طبيعة العلاقة الوظيفية بين القومية العربية والإسلام من ناحية ، والتكامل البنيوى بين الوحدة والتضامن الإسلامى من ناحية أخرى ، فالقومى العربى لا يمكن أن يعيش شخصيته العربية المتكاملة بمعزل عن التراث الإسلامى ، كما أن العربى المسلم عليه أن يتذكر كيف أن التلاحم العربى تاريخيًا ، كان وراء ازدهار الحضارة الإسلامية ، وأن وحدة العرب ، إذا ما تحققت ، فلا بد أن تكون سنداً للتضامن الإسلامى ومنطلقًا ؛ لإحياء القيم والمثل التى قامت عليها الحضارة العربية الإسلامية " .

٤ ـ وهناك من نظر إلى الأمر من منظور آخر ، فمختلف فلسفات التربية ، القديم منها والحديث ، رأى كلا منها إنما تلقى ضوءاً على ناحية من نواحى الشخصية الإنسانية ، وتغفل عن أخرى ، وكل واحدة من الفلسفات المثالية والوجودية والبراجماتية والواقعية والطبيعية تشبه بعض أشجار غابة كبيرة ؛ ومن ثم فإن الحل الصحيح إنما يكون من خلال فلسفة تربية " إكلكتية " ، أى " انتقائية " ، تدرس الفلسفات كلها ، وتأخذ من كلّ منها الحقائق التى يتكون منها المجموع ، على أن تكون موحدة ، مترابطة ، متوازنة . وربما كان هذا الاتجاه الأخير بالذات هو الذى " حكم " العديد من نظم التعليم فى العالم الإسلامى ، تصوراً بأن هذا هو الحل الأمثل ، لكن التطبيق الفعلى أنتج صورة من صور " الموزايك " الفكرى الذى افتقد التوازن والاتساق والتكامل ؛ لأن المسألة ليست اقتباسًا من هنا واستعارة من هناك ، فكل مذهب وكل فلسفة لها " نسبها الحضارى " ، فضلاً عن

أنها " حزمة " ثقافية متكاملة، تحتاج إلى مهارة ما بعدها مهارة فى النقل والتوفيق والتكييف والتنسيق فى ضوء توجه حضارى كلى يشكل معايير الاختيار والانتقاء.

ولقد ترتب على هذا أن عانت التربية فى العالم الإسلامى فى معظم عقود القرن العشرين، وكذلك نظمه التعليمية مما يشبه " فصام الشخصية "، أنتج تربية نظرية صورية بعيدة عن الحياة، تعلم كثيراً ولا تربى إلا قليلاً، ليس بينها وبين حاجاتنا الاقتصادية اتصال، ولا بينها وبين أهدافنا الاجتماعية والسياسية انسجام تام، وليس أدل على ذلك من فقدان التوازن بين التعليم النظرى العام والتعليم الفنى، وبين مدارس المدن ومدارس الأرياف.

ووسط بلدان العالم الإسلامى تبرز تركيا التى أريد لها أن تتخلى عن ذاتيتها الحضارية؛ لتلبس ثيابًا لا تتسق مع شخصيتها الأصلية، فهل استطاع شعب تركيا أن يكون حقًا شعبًا أوروبيا عن طريق تبنيه للنموذج الحضارى الغربى بالكامل؟ هل استطاع أن يضيف إلى تراث الحضارة الإنسانية إضافة خاصة به أو اندمج فى حضارة معينة فزادها غنى وساعد على تعزيز تراثها؟ لقد ظل سنوات طويلة موزعًا بين حقيقته الأصلية وبين الأسلوب الحضارى الذى خلع عليه، ولم يتمكن من أن تكون له ذاتيته الحضارية الأصيلة، وبعد عدة عقود بدأنا نلمس مظاهر فشل فى نمط التربية وفقًا للنموذج الغربى، ونجد أعداداً غفيرة من أبناء تركيا المسلمين يتشوفون إلى نموذج حضارى إسلامى يهتدون به فى بناء شخصية أبنائهم.

وإذا تأملنا منطلقات الفلسفة التربوية ومصادرها الأساسية وجدنا أن هناك عدداً من المنطلقات تُجمع عليها الجمهرة الكبرى من الدول الإسلامية، مع اختلاف فى وزن كل منطلق قياسًا للمنطلقات الأخرى، تبعًا لتباين ظروف كل دولة أو مجموعة دول، وخاصة بين مجموعة الدول العربية وبقية الدول الإسلامية، هذه **المنطلقات** هى:

- مبادئ الدين الإسلامى والتراث الإسلامى والقيم الإسلامية، المرتبطة ارتباطًا عضويًا بتراث الأمة الإسلامية وقيمها.

- الأمة العربية فى ماضيها وحاضرها وتطلعاتها إلى بناء مستقبلها وكيانها الموحد.

- العالم المعاصر ومطالب مواكبة التقدم العلمى والتكنولوجى، من خلال الكيان الذاتى الأصيل ومستلزمات التفتح على العالم والتعاون الإنسانى. العدل الاجتماعى، بمسمياته وصيغه المختلفة. الحرية والديموقراطية والشورى.

- الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والعلمية والثقافية فى الأقطار العربية ومستلزمات تنميتها شاملة.

لكن هذا لم يكن ضامنًا لوجود فلسفة تربوية متسقة موجهة ومنسقة لجملة الأهداف التربوية للنظام التعليمى، تلك الأهداف التى غلب فى عدد كبير منها اللفظية والانفصال عن حركة الواقع، فضلاً عن قدر من العجز عن ترجمتها إلى وقائع حية يعيشها المجتمع التعليمى من طلاب ومعلمين وفئات معاونة. وربما يكون من المفيد التوقف عند بعض الحالات:

١- ففى إيران نجد أن التعليم فى النصف الأول من القرن العشرين حكمته فلسفة تقليدية تستند إلى حشو الذهن بالمعلومات النظرية فى مقررات دراسية منعزلة بعيدة عن حاجات ومتطلبات المجتمع، وكانت تصل أحيانًا إلى خمس عشرة مادة دراسية، وترتب على ذلك اهتمام الطالب بالحفظ، وأصبحت قيمة المعرفة أهم من تطبيقها والتركيز على أسلوب المحاضرة دون المناقشة والتجربة العملية.

لكن الفترة التى بدأت بعد قيام الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩ تختلف اختلافًا كبيراً عما كانت عليه، إذ أصبح النظام التعليمى الإيرانى يسعى- انطلاقًا من المرتكزات الفكرية العقدية للثورة- إلى بناء المجتمع الإيرانى على أساس القيم والمفاهيم والتصورات الإسلامية، وإعداد المواطن التقى الورع الذى يحقق هويته الإسلامية، ويعتز بتراثه الثقافى الإسلامى، ويتصدى لأى تدخل أجنبى سواء كان سياسيًا أو اقتصاديًا أو اجتماعيًا، والنظر إلى العلم باعتباره صورة من صور العبادة، والإقرار بأن السعى فى طلب العلم جهاد، فالتربية ليست مجرد ضرورة اجتماعية فى المجتمع المسلم، ولكنها أيضا واجب مقدس.

٢- وفى مصر، إذا نظرنا إلى مقرر مثل مقرر التاريخ الذى يدرس فى المدارس باعتباره أكثر المقررات تعبيرا عن الهوية الحضارية، فسوف نجد أنه فى الفترة السابقة على ثورة ١٩٥٢ كان يهمل التاريخ العربى والإسلامى إلى حد كبير، وفى مقابل ذلك نجد التاريخ الأوروبى هو الغالب، وبعد قيام الثورة اتجه تعليم التاريخ اتجاهًا عروبيًا واضحًا، وبعد أن كان التلاميذ يدرسون فلاسفة الحرية من الفرنسيين كروسو وفولتير دون أن يعرفوا شيئًا عن فلاسفة الحرية من العرب، بدأوا يدرسون **رفاعة الطهطاوى وعبد الرحمن الكواكبى وأحمد لطفى السيد**، وبعد أن كانوا يدرسون فقط قصة الوحدة فى إيطاليا وفى ألمانيا، بدأوا يدرسون قصة الوحدة بين البلدان العربية. . وهكذا.

٣- أما بالنسبة للبنان فإن الحديث عن تباين القيم السياسية المبثوثة فى الكتب المدرسية بين المدارس الإسلامية والمدارس المسيحية فيها حديث قديم وطويل، أظهره صراحة الخطاب التربوى لأهل التربية هنا وهناك، فقد تمسك المثقفون المسيحيون بالتعددية، واعتبروا تاريخ اللبنانيين يمتد فى أصوله إلى الفينيقية، وفى تكون الحديث نحو فرنسا

وأوروبا، وفى مآله نحو لبنان الفريد والمتميز عن جيرانه. ودعا المثقفون المسلمون إلى سحب أطفال المسلمين من مدارس الإرساليات التى تبث الدعاية المناهضة للإسلام، وتحدث تفاوتًا فى جسم المجتمع. . . إلخ. وفى مطلع السبعينيات صار موضوع تعدد التعليم واحدًا من القضايا الخلافية الرئيسية فى لبنان، وكان مصطلح " التعليم الطائفى " ينقل ضمنا وصراحة دلالة هذا التباين.

وبالنظر إلى جملة ما هو معلن من فلسفة تربوية وسياسات وأهداف تربوية فإن المشكلة هى أن صياغة الأهداف تحدث بدون مناقشة علنية تتيح للمواطنين فرص المشاركة فى التأثير عليها. هناك فقط مشاركة من ممثلين من التربويين، ومشاركة من المستشارين القانونيين، ومشاركة من ممثلى الحزب الحاكم (كما فى بعض الأقطار)، ولكن المجتمعات الإسلامية لم يتح لها بعد فى الغالب والأعم أن تستمع إلى " مشاريع الأهداف " فى الراديو، ولم تقرأها فى الصحف، ولم تشاهد المناظرات حولها على شاشة التلفاز، ولم تعرف بعد طريقة الاستفتاء بواسطة عينات تمثيلية، ولهذه الأسباب فإنها لا تشارك فى اتخاذ القرار حول قضية جوهرية تؤثر على مستقبل أولادهم ونوعية الحياة فى بلادهم.

التعليم الدينى:

يؤكد استقراء النصوص الإسلامية، واجتهادات السلف من علماء الإسلام وخاصة فى عصور الازدهار الحضارى أن مفهوم العلم فى الإسلام قد اتسع؛ ليشمل كل ما يمكن أن يصل إليه إدراك الإنسان سواء بالعقل أو بالحواس؛ وبالتالى فإن مصطلح " التعليم الدينى " لم يكن من علامات الموروث الحضارى التربوى، فكل معرفة يصل إليها المسلم مفروض أن تخدم دينه ودنياه، وتصبح هذه القسمة إلى تعليم دينى وتعليم دنيوى مما لا يتفق وصحيح التربية فى الإسلام.

لكن ذلك لا ينفى التعامل مع "واقع التعليم" كما نعيشه وكما عشناه فى القرنين الماضيين، فلقد جمدت مؤسسات التعليم التى كانت قائمة وتتمثل فى المساجد الكبرى والمدارس والكتاتيب، وانتفت من مناهجها علوم " الطبيعة " و " الإنسان "، ونقصد بالأولى تلك التى تضم الفيزياء الكيمياء والرياضيات والعلوم التطبيقية الهندسية والطبية وغيرها، وبعلوم الإنسان، التاريخ والجغرافيا والأدب والفلسفة وغيرها، فضلاً على جمود واضح فى طريقة التعليم، وانحصر ما يتم تعليمه فى هذه المؤسسات على ما يسمى الآن بالعلوم الشرعية أو الدينية المباشرة، هذا فى الوقت الذى قرر فيه عالمنا الكبير الراحل الشيخ محمد الغزالى فى كلمته فى احتفال الأزهر بمرور ألف عام على ظهوره: " إن كل

قصور فى العلوم المدنية لا يزيد دارسى الدين إلا خبالاً. إن الإسلام دين لا ترسخ قواعده ولا تنضج معارفه إلا فى جو علمى واسع الآفاق، ولا أدرى، كيف يفهم عظمة القرآن الكريم رجل لم يدرس علوم الأرض والسماء وما بينهما؟ ".

وآذن القرن التاسع عشر بتحول كبير حيث بدأت الازدواجية بإنشاء تعليم على النمط الغربى الحديث يكاد أن يكون مقطوع الصلة بالموروث الحضارى الإسلامى، مع استمرار ما أصبح يعرف بالتعليم الدينى التقليدى فى مقابل التعليم المدنى الحديث على حاله.

ومن بين مؤسسات التعليم الدينى وقف الأزهر فى طليعة هذه المؤسسات حتى لم يعد ينظر إليه باعتباره مؤسسة مصرية، وإنما مؤسسة تخص العالم الإسلامى بأجمعه، وأول تحرك حقيقى نحو التغيير والإصلاح كان بفضل الجهود التى بذلها الشيخ محمد عبده من خلال عضويته بمجلس الإدارة، وكان هذا الإصلاح يقصد به إلى عدة أمور، وقد أعد بها مشروع قانون لتحديد اختصاص مجلس الإدارة واختصاص شيخ الأزهر، وشروط قيد الطلبة، ومدة الدراسة، والإجازات، والمواد التى تدرس، وبيان علوم المقاصد (التوحيد والتفسير، والحديث، والفقه، والأصول، الأخلاق الدينية) وعلوم الوسائل (النحو والصرف والبلاغة ومصطلح الحديث والحساب والجبر والمنطق)، والامتحانات للحصول على شهادة العالمية وشهادة الأهلية.

ووضعت علوم أخرى للمفاضلة بين الناجحين فى العالمية للحصول على الوظائف والدرجات، وهى التاريخ الإسلامى والإنشاء ومتن اللغة وتقويم البلدان ومبادئ الهندسة، وكانت كلها علوماً اختيارية. كذلك وضعت قواعد عامة للتدريس كالعناية بالتطبيق على علوم البلاغة والنحو، واختصاص علوم المقاصد بعناية أكبر من علوم الوسائل، والاقتصار على المتون وشروحها بعبارات واضحة فى السنوات الأربع الأولى.

وعلى الرغم من صدور قانون بذلك فى ٢٠ محرم سنة ١٣١٤ هـ / ١٨٩٩ م، فإن تنفيذه توقف لظروف عديدة، لعل أبرزها مؤامرات من السلطة القائمة فى ذلك الوقت، فضلاً على جمود البعض من علماء الأزهر على القديم ونفورهم من التغيير وتصوير الأمر وكأنه تغيير وتطوير للدين نفسه حتى تتعزز قوى المعارضة للتجديد.

وفى عهد الشيخ محمد الأحمدى الظواهرى، ظهر القانون رقم ٤٩ لسنة ١٩٣٠ مستنداً إلى ملامح التطوير الذى كان الشيخ مصطفى المراغى قد انتواه أثناء مشيخته عام ١٩٢٨. وقد جعل القانون الدراسة فى الأزهر على أربع مراحل :

١ ـ ابتدائى، ومدة الدراسة به أربع سنوات.

٢ ـ ثانوى، ومدة الدراسة به خمس سنوات.

٣ـ ألغى القسم العالى واستبدل به ثلاث كليات هى : أصول الدين، والشريعة، واللغة العربية، ولكل كلية موادها الخاصة بها.

٤ـ التخصص، وهو على نوعين : أ ـ تخصص فى المهنة ب ـ تخصص فى المادة.

ثم جاء قانون تطوير الأزهر رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١ الذى نظر إلى جامعة الأزهر على أنها ليست جامعة دينية فحسب، وإنما هى جامعة دينية علمية تنتظم العلوم والمعارف كلها، وبالتالى توالى فيها إنشاء كليات مثل الطب والهندسة والتجارة والتربية والزراعة والصيدلة واللغات والعلوم.

ولقد كان الدافع لذلك أن يتخرج العالم المسلم وهو يجمع بين الثقافتين الدينية الإسلامية والعلمية الحديثة، لكن التجربة لم تزد على كونها أضافت إلى جامعة الأزهر كليات لا تكاد تفترق فى كثير أو قليل عن مثيلاتها فى الجامعات المدنية الأخرى، كما ظلت العلوم الشرعية واللغوية والعربية دون أن يتردد فى سطورها ومناهج البحث فيها ومناقشاتها إلا القليل من التجديد والتطوير، وبذلك ظل مجريا الثقافتين سائرين متجاورين دون امتزاج وتفاعل.

لكن أبرز ما حدث حقًا هو إنشاء معاهد تعليمية للبنات لجميع المراحل، وإنشاء كليات وأقسام فى جامعة الأزهر؛ لتستقبل خريجات هذه المعاهد.

وفى العراق كانت هناك " كلية الإمام الأعظم " حتى إعلان الحرب العالمية الأولى، إذ تعطلت الدراسة فيها بسبب الحرب، وعندما احتلت القوات البريطانية مدينة بغداد سنة ١٩١٧ تقرر استئناف الدراسة فيها، وفى هذه الفترة من حياة هذه الكلية الدينية أعيد النظر فى مناهجها ونظام الدراسة فيها، فجعلت مدة الدراسة ست سنوات، تتألف من مرحلتين دراسيتين هما : المرحلة الإعدادية ومدتها سنتان، والمرحلة الثانية وهى الثانوية ومدتها أربع سنوات.

وقد أسست كلية للشريعة فى بغداد عام ١٩٤٦، وهى غير " الكلية الدينية " التابعة لجامعة آل البيت، علمًا بأن هذه الكلية كانت قد ألغيت سنة ١٩٣٠، وتعود جذور كلية الشريعة إلى كلية الأعظمية، التى كانت بدرجة مدرسة دينية ثانوية، ثم تحولت إلى دار العلوم.

وعرف العراق كذلك، مثله فى ذلك مثل كل البلدان الإسلامية الكتاتيب، والتى سميت "بالملالى"، والتى كان الغرض الأساسى منها هو تحفيظ التلاميذ آيات القرآن الكريم وتلقينهم أصول الدين وأحكامه، فكان الطفل بعد إتمامه الثالثة أو الرابعة من عمره

يدخله أبوه فى الكتاب الذى لم يكن إلا حجرة أو سردابًا تغلب على جوه العفونة، وتعمه الظلمة، دون أن يجلس التلاميذ على مقاعد، وإنما " حُصُر " فى أحسن الأحوال.

وفى دولة مثل المملكة العربية السعودية، على الرغم من أن كل مؤسسات التعليم العام تزود تلاميذها بجرعة كبيرة من علوم الشرع، أنشئ ما عرف باسم " المعاهد العلمية " وهى مؤسسات تعليمية لعلوم الشرع. وكذلك أوجبت سياسة التعليم افتتاح نوعين من مدارس القرآن الكريم: مدارس مسائية للراغبين فى حفظ القرآن، ومدارس نهارية لإعداد حفظة القرآن ومدرسين له وللعلوم الدينية وإعداد الأئمة للمساجد. وفضلاً على ذلك فالتعليم العالى للبنات يشرف عليه ويوجهه علماء دين. وهناك جامعات ذات طابع دينى، هى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية التى تضم عدة كليات متخصصة فى علوم الشرع والعلوم الإسلامية على وجه العموم، ولها أكثر من فرع فى مناطق مختلفة فى المملكة. وهناك كذلك الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة؛ حيث جمهورها الغالب من أبناء الدول الإسلامية. وفى جامعة أم القرى بمكة المكرمة نجد كلية للشريعة.

وشهدت فترة الستينيات والسبعينيات إنشاء معاهد دينية فى دولة الإمارات فى عجمان، ودبى، والعين، ورأس الخيمة. وضمت جامعة الكويت كلية للشريعة.

وفى البلدان الإسلامية غير العربية نجد جامعات " إسلامية "، لكن الكليات التى تضمها كليات مدنية عادية، كما نرى فى جامعة المسلمين الإندونيسية التى أنشئت عام ١٩٥٤، وإن ضمت كلية لأصول الدين، وكذلك جامعة ابن خلدون الإسلامية معظم كلياتها مدنية ما عدا كلية أصول الدين، لكن جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية التى أنشئت عام ١٩٥٧ معظم كلياتها مخصصة لدراسة علوم الشريعة.

وعلى الرغم من التحول الذى فرض على تركيا نحو مخاصمة الدين، فقد شهد عام ١٩٥٩ تأسيس المعهد الإسلامى العالى باستانبول لمنح الطلبة المتخرجين من الثانويات الشرعية فرصة الانخراط فى سلك التعليم الجامعى، ثم تحول هذا المعهد إلى كلية الإلهيات بجامعة مرمرة.

وشاركت عدة بلدان إسلامية فى إنشاء الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا عام ١٩٧٧. وعلى الرغم من أن اسم جامعة ماليزيا الوطنية التى أنشئت عام ١٩٤٩ لا يوحى اسمها بطابعها الإسلامى، فإن كلياتها تقدم علومًا دينية.

وأقيمت فى الفليبين جامعة مسلمى ميندناو عام ١٩٦٠، وكلية الدعوة والدراسات الإسلامية بمراوى فى أواخر الثمانينيات، ومعهد الدراسات الإسلامية بجامعة الفليبين

الذى أنشئ عام ١٩٧٩ . وهكذا شهدت بلدان إسلامية متعددة عدداً من المؤسسات التعليمية التى تخصصت فى تقديم علوم الشريعة فى أغلب الأحوال، بل وشهدت بلدان غير إسلامية، الجهود نفسها، كما رأينا بالنسبة لأوغندا، والنيجر.

وفى رحاب جامعة الملك عبد العزيز فى مكة المكرمة (قبل أن تستقل مكة بجامعة باسم أم القرى) عقد أول مؤتمر عالمى للتعليم الإسلامى عام ١٩٧٧ ، والذى عقد بعد ذلك عدة مرات فى أوقات مختلفة فى بلدان إسلامية مختلفة للتدارس فى شأن تعليم المسلمين، فعقد المؤتمر الثانى فى إسلام آباد فى مارس عام ١٩٨٠ ، والثالث فى دكّا، مارس ١٩٨١ ، والرابع فى جاكارتا فى أغسطس عام ١٩٨٢ . والملاحظ فى توصيات كل مؤتمر تلك المناشدات المستمرة للحكومات الإسلامية أن تشرع فى تنفيذ التوصيات التى يتفق عليها، مما يشير إلى تلك الحقيقة المؤسفة، حيث يسير رجال الفكر فى طريق، ورجال التنفيذ فى طريق آخر بغير التقاء إلا فيما ندر، وبفعل ظروف متعددة توقفت مسيرة هذه المؤتمرات، لولا أن جمعية الشبان المسلمين عقدت مؤتمراً للتربية الإسلامية عام ١٩٨٧ ، واضطرت أن تضعه تحت مظلة باسم " المؤتمر الخامس " حتى تضمن تمويلاً كانت تعجز عنه.

ولعل أبرز ما يلفت النظر فى المنطلق الفكرى لهذه الحركة ما سجله المؤتمر الأول، فيما يتصل بمفهوم العبادة الذى يجب أن يكون حاكمًا لحركة التربية والتعليم، فعمارة الأرض وتسخير ما أودع الله من ثروات وطاقات وابتغاء ما بثه على ظهرها من أرزاق، وما يلزم لذلك من التعرف على سنن الله فى الكون، والعلم بخواص المادة، وطرق الاستفادة منها فى خدمة العقيدة ونشر حقائق الإسلام وتحقيق الخير والفلاح للناس، كل ذلك يعد عبادة يتقرب بها العلماء والباحثون إلى الله وطاعة يثاب عليها الناظرون فى الكون والمكتشفون للقوانين التى تربط بين أجزائه والمستنبطون لوسائل تسخيرها لخير الناس ومنفعتهم.

وإذا كان الأمر على هذه الصورة فى المفهوم الإسلامى للعبادة، وكان هدف التعليم فى نظر الإسلام هو تنشئة ذلك الإنسان العابد لله على المعنى الشامل للعبادة، أوجبت فلسفة هذه المؤتمرات أن يحقق التعليم أمرين: **أولهما** تعريف الإنسان بربه؛ ليعبده اعتقاداً بوحدانيته، وأداء لشعائر عبادته، وتطبيقًا لشريعته، والتزاما بمنهجه. **والثانى** تعريفه بسنن الله فى الكون؛ ليعبده بعمارة الأرض والمشى فى مناكبها، وتسخير ما خلق الله فيها لحماية العقيدة، والتمكين لدينه فى الأرض.

الجهود التعليمية للحركات الإسلامية:

شهد العالم الإسلامى منذ أواخر القرن الثامن عشر حركة بعض العلماء والمفكرين

الذين أدركوا مدى ما وصلت إليه الأمة الإسلامية من تخلف وجمود، وبعد عن صحيح الدين، وكيف أن هذا مما سهل على قوى البغي الاستعمارية أن تنقض على عدد غير قليل من البلدان الإسلامية وتلتهمها. ونتيجة تفكير وتأمل في سبل الخروج من هذا الوضع، كان لا بد أن يقفز إلى الأذهان هذه الحكمة الإلهية المتمثلة في قول المولى - عز وجل - : ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾[الرعد: ١١]، مما يعني ضرورة العمل على إعادة النظر في تكوين الشخصية المسلمة كي يقوم بناؤها على أسس من صحيح الدين، واعية بجملة الأخطار التي جاءت بها قوى البغي لتخريب الشخصية المسلمة، متطلعة إلى سبل النهوض العلمي الحديث.

كان من هذه الجهود ما تمثل في جهود جماعات، نذكر منها على سبيل المثال جماعة الإخوان المسلمين منذ بداية ظهورها في مصر عام ١٩٢٨ على طريق التعليم بصفة خاصة، وامتد هذا الاهتمام في فروع الجماعة بمختلف الدول الإسلامية التي ظهرت فيها. وليس غريبًا أن يأتي هذا الاهتمام من جانب هذه الجماعة، فمؤسسها "**حسن البنا**" كان ممارسًا لمهنة التعليم، ومن هنا نفهم كيف أن الإمام البنا وهو يعدد مهام ومواصفات الجماعة كان منها أنها رابطة علمية ثقافية؛ لأن الإسلام يجعل طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، ولأن أندية الإخوان كانت في الواقع مدارس للتعليم والتثقيف، ومعاهد لتربية الجسم والعقل والروح.

وتركز نشاط الجماعة الأساسي المتعلق ببرنامج الإصلاح الاجتماعي في مجال التعليم، فالاهتمام الكبير بتجنيد المدرسين والطلاب ارتبط بطبيعة الحال بالنظرة الخاصة لهاتين الطائفتين، واللتان تعدان مسئولتين عن مستقبل الأمة الثقافي. وكان الاهتمام بالطلاب والمعلمين يشمل في طياته تأكيد الهوية والمصير التاريخي والثقافي. وكان للتدريب في مدارس الجماعة أهداف عدة، فالاهتمام الأساسي في مدارس القرى ومدارس الحضر كان مركزًا على الدين والأخلاق على نمط " الكتاب " التقليدي، وحينما يصل التلميذ إلى مستوى أعلى في التعليم الابتدائي تدرس له أسس القراءة والكتابة. كذلك كانت هناك مدارس ليلية يدرس فيها البالغون من العمال والفلاحين التعليم الأولي. وكانت تلك المدارس هي الأداة الأساسية للجماعة في برنامج محو الأمية. كذلك كان فلاحو المناطق الزراعية يدرسون الإرشاد الزراعي بمساعدة طلاب كلية الزراعة.

كما أنشأت الجماعة فصولاً خاصة لعمال المدن يدرسون فيها الأمور التي تتعلق بالنقابات والعمال بمساعدة طلاب الاقتصاد، وعملت على إنشاء فصول خاصة بالشباب الذين حرموا من التعليم نتيجة للقهر الاقتصادي، فلم يعد في مقدورهم دخول سوق العمل. كذلك

أنشأت الجماعة فصولاً خاصة لتدريب الشباب على الحرف المختلفة والأعمال التجارية والصناعية، كما أتيح لمن هم فى مستوى التعليم الابتدائى الالتحاق بالفصول الحرفية. كذلك أنشأت الجماعة مدارس خاصة للبنات سميت بمدارس أمهات المؤمنين.

كل ذلك بطبيعة الحال حدث طوال الوجود الرسمى للجماعة فى مصر، لكن هذه الجهود إما توقفت، وإما ظهر مثلها على أيدى أفراد إيمانًا منهم بالفلسفة التربوية للجماعة، لكن الفروع الأخرى التى انتشرت فى عدد من البلدان العربية والإسلامية، ربما بأسماء أخرى أو بالاسم نفسه، فقد استمرت مثل هذه الأنشطة وتطورت وزادت سواء من الناحية الكمية أو النوعية.

كذلك كان من الطبيعى ألا يقف مسلمو الجزائر مكتوفى الأيدى أمام السياسة التعليمية التى فرضها الاستعمار الفرنسى؛ فظهرت حركة مقاومة فى اتجاه معاكس تستهدف :

التمسك بالعقيدة الإسلامية وما تقوم عليه من قيم وما ورثه الجزائريون من تراث قومى، وتأسيس الهيئات والمنظمات الجزائرية التى تقف فى وجه رجال التبشير الذين اعتبروا فى غيرها الطلائع الأولى للاستعمار الأوروبى.

القيام بتأسيس المدارس العربية الإسلامية والنوادى الوطنية والمساجد فى مختلف أنحاء الجزائر.

وسعيًا نحو هذا تأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين فى الخامس من مايو عام ١٩٣١، على يد الشيخ عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩-١٩٤٠). وإذا كانت جهود الجمعية قد تركزت فى التجديد الإسلامى، إلا أن هذه المهمة استتبعت بالضرورة اقتحام مجال التعليم من أجل تنشئة الشخصية الجزائرية وفقًا للعقيدة الإسلامية، فضلاً على الموروث الثقافى الجزائرى على اعتبار الجزائر جزءًا لا يتجزأ من الوطن العربى والأمة الإسلامية.

ويلاحظ أن النشاط الكبير للجمعية امتد فى الفترة الأولى من ١٩٣١ إلى ١٩٣٩ إلى فرنسا حيث تعيش جالية جزائرية كبيرة فى مختلف المناطق الصناعية الفرنسية، ثم توسع ليشمل أنحاء مختلفة فى الجزائر، وقد أسست الجمعية فى البداية فى فرنسا مجموعة من النوادى الثقافية التى كانت تقوم بمهمتين فى وقت واحد : **الأولى**: ثقافية ودينية تتمثل فى إلقاء المحاضرات التوجيهية، ودروس الوعظ والإرشاد بقصد المحافظة على شخصية هؤلاء العمال الجزائريين. أما **المهمة الثانية** فقد كانت تربوية تتمثل فى الدروس التعليمية التى كانت تنظم لأبناء هؤلاء العمال فى غير أوقات دراساتهم فى المدارس الفرنسية لتلقينهم مبادئ القراءة والكتابة باللغة العربية ومبادئ الدين الإسلامى وتاريخ الإسلام،

حتى يرتبط هؤلاء الأطفال منذ الصغر بالحضارة العربية الإسلامية وبوطنهم الجزائر، ولا يذوبوا في الوسط الذي يعيشون فيه ولا سيما أن عدداً كبيراً منهم كان مولودا لأب جزائري وأم أوروبية؛ مما كان يشكل خطورة كبيرة على شخصيتهم.

وقد أعاد ابن باديس في القرن العشرين إلى المسجد الإسلامي في الجزائر مكانته الروحية والتربوية والتوجيهية التي كان يتمتع بها في العصور الأولى للإسلام يوم أن كان محلاً للعبادة، ومكانًا للتعليم، ومركزًا للتوجيه الروحي، وداراً لتجهيز الجيوش المجاهدة في سبيل نشر الإسلام، أو الدفاع عنه في وجه أعدائه.

وفي ليبيا استمرت الحركة التي أسسها محمد بن علي السنوسي الكبير (١٢٠٢-١٢٧٦) تستشعر عظم المخاطر وشدة التحديات، وكان السنوسي قد استلهم فكرة " المرابطة " والتربص والإعداد والاستعداد للجهاد وليس الفورة المتعجلة المتسمة بالبداوة، ومن هنا كانت فكرة "الزاوية" - وهي نموذج جديد للرباط القديم - والتي كانت نموذجا للمجتمع الجديد الذي استهدفه، والإنسان الجديد الذي أراده، والتي كانت واحة يحقق فيها تجربته.

وكانت الزاوية مؤسسة تربوية بالمعنى الشامل المتكامل بحيث تستطيع أن تفخر على معاهد التعليم المتخصصة التي تقتصر على تقديم أطراف من المعرفة إلى التلاميذ بطريقة نظرية بحتة. إن الزاوية كانت هنا تقوم أيضا بواجب " التعليم " ومهمته، لكنها، بالإضافة إلى ذلك كانت تقدم نمطا متكاملاً من الحياة يحياه المسلم وينشأ في كنفه. إنها مركز للتعبد وللتجمع والعمل، وللتعليم.

وضمت الزوايا مدارس لتحفيظ القرآن الكريم وتلقي مبادئ الدين واللغة، فضلاً على توفير مرحلة متقدمة من التعليم يدرس فيها الطلاب العلوم الإسلامية من تفسير للقرآن، وحديث، وفقه، وأصول فقه، والتصوف، والتوحيد، والنحو، والصرف، والبلاغة، والأدب، والعروض وغيرها. كما كان يتم تدريب الطلاب على تعلم بعض الحرف والصناعات مثل صناعة البارود والأسلحة.

وفي لبنان كانت هناك جمعية المقاصد الخيرية التي نشطت في إنشاء عدد من المدارس لأبناء المسلمين في لبنان كي تواجه به هذا الانتشار الكبير لمدارس الإرساليات الدينية الغربية على الأرض اللبنانية، وشملت جهودها عدة مراحل تعليمية أبرزها كلية المقاصد الإسلامية الخيرية للبنين في بيروت، والتي كانت قد أنشئت في الربع الأخير من القرن التاسع عشر تحت إشراف الحكومة العثمانية إلى نهاية الحرب العالمية الأولى، فأصبح

الإشراف الكامل عليها لرجال الجمعية، لكنها للأسف لم تستطع أن تقاوم التوجه العام الثقافى القائم، فإذا بها تعلم معظم المواد بالفرنسية!

ودون جميع الحركات الإسلامية فإن الحركة التى كان يقودها الإمام الخومينى استطاعت أن تقوم بثورة تتولى على إثرها مقاليد السلطة فى إيران؛ وبالتالى لا يقف ما تسعى إليه وتنادى على جهود تطوعية هنا وهناك، وإنما أصبحت السياسة التعليمية نفسها، وسلطة الدولة مكرسة لتحقيق ما تراه هذه الحركة فى مجال التعليم، ومن هنا قامت سياسة التعليم لتحقيق جملة من الأهداف نذكر منها على سبيل المثال فى **المجال العقدى:**

- شرح مبادئ وتعاليم وقوانين الإسلام وخاصة ما يتصل بالشيعة فى حدود ما جاء بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وأقوال الأئمة المعصومين.

- تنمية الأخلاق الفاضلة التى تستند إلى الإيمان والشفقة.

- تشجيع روح الفحص والتقصى والبحث والتجديد فى جميع المجالات الدينية والثقافية والعلمية.

وفى المجال الثقافى، نجد من الأهداف:

- تقصى أسرار خلق الكون، وكشف القوانين الطبيعية لاستخدامها فى التقدم العقدى وتقدم المعرفة الإنسانية.

- استمرار التقدم العقدى والتقنى فى مجالات الزراعة والصناعة والنواحى العسكرية.

- اكتساب الثقافة والتقاليد الإسلامية وتنمية التذوق الفنى والجمالى.

- العناية باللغة الفارسية واللغة العربية من أجل فهم صحيح للقرآن الكريم ومبادئ الإسلام.

- تربية الأفراد على المساهمة الفعالة فى الاستفادة من برامج التعليم المستمر.

وفى المجال الاقتصادى نجد:

- تدريب القوى البشرية المؤمنة والمدربة والقادرة على الإسهام بفاعلية فى المجالات الاقتصادية المختلفة من أجل تحقيق الكفاية الذاتية.

- تنمية اتجاهات اقتصادية تساعد فى دعم خطط التنمية الاقتصادية، ومنها الكف عن الاستهلاك البذخى وتشجيع الادخار والتغلب على الهدر.

- تعزيز احترام شرعية الملكية الخاصة.

- العناية بصحة البيئة.

إلى غير هذا وذاك من الأهداف التى لا نخطئ أبدا فى ملاحظة كم ونوع التوجهات الإسلامية فى معظم سطور هذه المنظومة من الأهداف والسياسة التعليمية.

* * *

ثالثا: الغارة على الذات الحضارية من خلال التعليم:

ولأن التعليم هو سبيل صياغة الشخصية على مستوى الفرد وعلى مستوى الأمة كان من الطبيعى للقوى التى وقفت موقفًا عدائيّا من الأمة الإسلامية أن تتوسل بالتعليم طريقًا للغارة على المقومات الأساسية المكونة للذات الحضارية للأمة الإسلامية، وهو ما نحاول بيانه من خلال النقاط التالية :

التعليم الأجنبى:

بعبارات بليغة خاطب المسيو هاردى مدير التعليم الذى أقامته الحماية الفرنسية بالمغرب، جماعة من المراقبين الفرنسيين (حكام المحافظات) بمكناس عام ١٩٢٠ فى دورة من الدورات التى كانت تنظمها لهم سلطات الحماية لتزويدهم بالتوجيهات اللازمة، وإرشادهم إلى طريقة العمل فى المناطق التى كلفوا بالسيطرة عليها، فماذا قال؟

فيما ينقله محمد عابد الجابرى، قال: " منذ سنة ١٩١٢ دخل المغرب فى حماية فرنسا، وقد أصبح فى الواقع أرضًا فرنسية. وعلى الرغم من استمرار بعض المقاومة فى تخومه، تلك المقاومة التى تعرفون أنتم وإخوانكم فى السلاح مدى ضراوتها، فإنه يمكن القول إن الاحتلال العسكرى لمجموع البلاد قد تم، ولكننا نعرف نحن الفرنسيين أن انتصار السلاح لا يعنى النصر الكامل. إن القوة لا تبنى الإمبراطوريات، ولكنها ليست مسلمى التى تضمن لها الاستمرار والدوام. إن الرءوس تنحنى أمام المدافع، فى حين تظل القلوب تغرس نار الحقد والرغبة فى الانتقام. يجب إخضاع النفوس بعد أن تم إخضاع الأبدان، وإذا كانت المهمة أقل صخبًا من الأولى فإنها صعبة مثلها، وهى تتطلب فى الغالب وقتًا أطول".

ولم تكن هذه الكلمات خاصة بشخص بعينه ولا حركة استعمارية بعينها فى بقعة محددة، بل مسلمى تعبير صريح بالتوجه العام الذى شهدته البلدان الإسلامية من مدارس أنشأها الأجانب فيها.

وقد استفادت الدول الأجنبية من الامتيازات التى منحتها الدولة العثمانية لها فى ممتلكاتها، وأخذت كل دولة من الدول الأوروبية تتطلع إلى بسط نفوذها على جزء أو

أجزاء من الأقاليم الخاضعة للحكم العثماني ، وكان التعليم في مقدمة أساليب هذه الدول لنشر ثقافتها ونفوذها ، ومن ثم تضمن ولاء الأبناء الذين يأخذون من هذه الثقافات بقدر ، وكانت هذه أهم وسيلة للدول الأوروبية لبسط سيطرتها .

وقد تأسست المدارس الأجنبية في بادئ الأمر على أيدي الإرساليات الدينية ، وكانت كل واحدة من هذه الإرساليات تعتمد على حماية دولة من الدول الأجنبية . ولم يكن تأثير هذه المدارس منحصرا في الطلاب الذين ينتمون إليها ويدرسون فيها ، بل إنه كثيراً ما كان يتعدى إلى المدارس الطائفية والدينية ؛ لأن المدارس الأجنبية كانت تزود تلك المدارس الطائفية بالمعلمين والكتب المدرسية ، وكانت تواصلا للتأثير إلى درجة توجيه مناهج الدروس ، وأساليب التدريس المتبعة فيها أيضا . وهكذا أصبحت المدارس الأجنبية من آليات السياسة الاستعمارية .

ولعل الجزائر من أكثر الأمثلة وضوحا فقد سعت السياسة الفرنسية إلى تحقيق أهداف أهمها :

الفرنسة ، وذلك بإحلال اللغة الفرنسية ، وثقافتها محل اللغة العربية وثقافتها في الجزائر ، حتى ينسى الجزائريون لغتهم وثقافتهم القومية ، ويستعيضوا عنها باللغة والثقافة الفرنسية ، كما حدث في عدد من البلدان التي تعرضت مثل الجزائر للاحتلال العسكري المصحوب بعملية غزو ثقافي مركز وموجه ، نحو تحطيم مقومات شخصيتها القومية ، فنسيت لغتها وثقافتها واستبدلتها بلغة وثقافة المستعمر الذي احتل وطنها ، مثل الهنود الحمر في أمريكا الشمالية ، ومعظم شعوب أمريكا اللاتينية وبعض شعوب القارة الأفريقية .

التنصير ، وقد أعلن سكرتير الحاكم العام العلمي للجزائر في عام ١٨٣٢ هذه السياسة رسميّا فقال : " إن آخر أيام الإسلام قد دنت ، وفي خلال عشرين عامًا لن يكون للجزائر إله غير إله المسيح ، ونحن إذا أمكننا أن نشك في أن هذه الأرض تملكها فرنسا ، فلا يمكننا أن نشك على أية حال بأنها قد ضاعت من الإسلام إلى الأبد . أما العرب فلن يكونوا رعايا لفرنسا إذا أصبحوا مسيحيين جميعا " .

وفي ليبيا التي احتلت عام ١٩١١ من قبل إيطاليا كان الإيطاليون يتخذون بعض الإجراءات التي تظهر استهانتهم بالشعائر الدينية الإسلامية كوضع الصليب على المدارس وعلى الكتب والمكاتبات الرسمية . وقد حاول الليبيون في تمسكهم بدينهم وثقافتهم أن يحصلوا من الإيطاليين في جميع الاتفاقات التي أبرموها معهم على أن يتعهد الطليان بجعل التعليم في طرابلس وبرقة موضع عنايتهم على أساس احترام لغة البلاد وتقاليدها ، إلا أن الطليان ، جريًا على عادتهم في نقض عهودهم سرعان ما صاروا ينشئون المدارس التي عنيت فقط بنشر نوع من الثقافة الإيطالية التي تخدم أغراضهم الاستعمارية فحسب ، وأخذوا يدعون لهذه المدارس تارة بالترغيب ، وأخرى بالترهيب .

وقد منع الطليان - إلا فى حالات استثنائية نادرة - أبناء المواطنين الليبيين بعد انتهاء تعليمهم بالمدارس الابتدائية التى أنشأها لهم الإيطاليون من أن يلتحقوا بالمدارس الثانوية التى يجرى التعليم فيها باللغة الإيطالية ، وعندما أراد الليبيون أن يستكمل أبناؤهم تعليمهم فى مصر أو فى تونس ، حاول الطليان تحويل هؤلاء الأبناء إلى روما بتشجيعهم وإعطائهم أموالاً من الأوقاف الإسلامية طالما يذهبون لتلقى العلم فى أية مدرسة بأية مدينة إيطالية .

وإذا تأملنا على سبيل المثال فى المدارس الأجنبية التى انتشرت فى مصر فسوف نجد أنها قد خرجت عددا من المصريين الذين يتقنون اللغات الأجنبية ، وخاصة اللغتين الإنجليزية والفرنسية ويجيدون التحدث والكتابة بهما . ولا شك أن التنوع فى التعليم قد يكون مرغوبًا فيه ، غير أن هذه المدارس كانت تشكل شباب الأمة تشكيلاً يتسق والنموذج الحضارى بها ، مع قطيعة تامة بالموروث الحضارى الإسلامى ، بل والمصرى الخاص .

وكان التعليم الأجنبى يتوزع بين العديد من الأنواع : إنجليزى وفرنسى وأمريكى وإيطالى وألمانى ويونانى . والثابت مما وجد من كتب فى مكتبات المدارس الأجنبية أن كل نوع من أنواع التعليم كان يتبع دولة معينة ، فكان يقوم بالترويج للثقافة الخاصة بهذه الدولة ومصالحها . وشملت الكتب العديد من الأفكار المحطة من شأن العروبة والإسلام ومصر ، وكان الطلاب يتخرجون وهم يعرفون كل شيء على وجه التقريب من تاريخ وجغرافية ودين الدولة التابع لها ، ولا يعرف شيئا عن تاريخ وجغرافية ودين المصريين إسلامًا أو مسيحية على المذهب الأرثوذكسى ، فضلاً على إهمال العربية .

وكان من أبرز المنشآت التعليمية الإنجليزية فى مصر ، كلية فيكتوريا التى أنشئت بالإسكندرية فى بداية القرن ١٩٠١ ، والتى عرف عنها أنها ضمت بين صفوفها فى فترات مختلفة عددًا من المسئولين عن الحكم فى بعض البلدان العربية . وكذلك الجامعة الأمريكية بالقاهرة ، والتى أنشئت عام ١٩١٩ تحت مظلة إرسالية دينية أمريكية ، والتى لم يقف نشاطها عند حد الدراسات النظامية لمنح شهادات دراسية ، بل نظمت العديد من الأنشطة التى أفسحت المجال لعدد غير قليل من المثقفين والعلماء فى مصر ، وفتحت أبوابها لكم غفير من الجمهور ، ويكفى مثالاً لذلك أن نعرف أنه فى العام ١٩٤٦/٤٥ ألقيت ٢٢ محاضرة عامة ، حضرها ٣٥٣ ، و١٦ محاضرة خاصة حضرها ١٠٩ وعرضت ١٦ فيلمًا ثقافيًا حضره ٩٥٢ و٢٥ فيلمًا خاصًا بالأطفال ، حضره ٥٨١ ، و٦ أفلام خاصة بالخريجين ، حضرها ٦٥٧ ، كما عُرض فيلم سينمائى جزائرى ١٦ مرة شاهده ١٠٢٣ شخص .

وفى العام ١٩٤٣/٤٢ بلغ عدد الطلاب بالمدارس الأجنبية فى مصر فى التعليم

الابتدائى ٥٣٣٨٦ من مجموع كلى ١٣٥٩٨٩٤ ، وبالتعليم الثانوى ١٠٧٣٩ من مجموع كلى ٥٣٢٩٩ ومدارس مهنية وفنية ٤٥٣٥ من مجموع كلى ٥٣٨٧٤ ، وبالتعليم العالى ٥١٩ من مجموع كلى ١٢٥٢٢ .

وأتيحت الفرصة فى العراق للتعليم الأجنبى أن يشهد بدوره عهود ازدهار وخاصة منذ أن تولى أمر التعليم فيه عام ١٩١٥ * جون فان إس J. Van Ess وقد ترأس إرسالية أجنبية بدأت بمدرسة الأمريكان للبنين فى البصرة، كذلك افتتحت مدرسة مماثلة فى بغداد. وفى العام ٤٥/ ١٩٤٦ كان عدد المدارس الأجنبية للبنين للمرحلة الابتدائية (٥) تضم ٩١٧ تلميذ، وفى التعليم المتوسط مدرستان كان بهما ١١٤ تلميذ، ومدرستان ثانويتان بهما ٥٨٢ تلميذ، ومدرسة للبنات بها ١٢٧ تلميذة.

كما شهدت العراق نشاطًا تعليميًا طائفيًا كان من أبرزه نشاط الطائفة الإسرائيلية فى بغداد والموصل والبصرة، حيث أدارت مجالسها الطائفية مدارس ثانوية وابتدائية ورياض أطفال، بعضها كان بمصروفات وبعضها الآخر بالمجان. والمعروف أن جميع الأطفال الإسرائيليين كانت تتاح لهم فرصة الإلمام بالقراءة والكتابة على الأقل. وعلاوة على المدارس النهارية الكاملة والمسائية التى تماثل مدارس الحكومة فى نوعها، فقد كان لهذه الطوائف ورش ومدارس صناعية لأطفال الفقراء.

كذلك كانت هناك مدارس طائفية أخرى تابعة للطوائف: الآشورية، والأرثوذكسية السورية، والكاثوليكية السورية، والكاثوليكية الرومانية، والكلدية، والأرمنية.

أما بالنسبة لدولة مثل سوريا، ففى العام ٤٤/ ١٩٤٥ كان بها من مدارس الكاثوليك (يونانى، سورى، كلدانى، مارونى، أرمنى) ٧١ مدرسة بها ٧٨٠١ تلميذ، أما الأرثوذكس (يونانى، سورى، أرمنى) فقد كان عدد المدارس ١١١ بها ١٦٦٧١ تلميذ، وكان للپروتستانت (سورى وأرمنى) ١٧ مدرسة بها ١٦٩٦ ، ولليهود أربع مدارس بها ٨٤٦ تلميذ.

والنوادى فقد كان لجميع هؤلاء ٢٠٣ مدرسة بها ٢٧٠١٤ تلميذ، بينما كان عدد مدارس المسلمين ٧٧ مدرسة بها ١٤٦٦٤ تلميذ، وكانت هناك أربع مدارس مختلفة الأديان بها ١٣٣٢ تلميذ.

وفى لبنان، فى العام ٤٢/ ١٩٤٣ نجد أنه قد كان بها ٣٢٦ مدرسة أجنبية، بها ٤٦٧٢٦ تلميذ وتلميذة، علمًا بأن عدد البنات كان ٢٤٤١٠ ، أى أكثر من البنين. ومن بين هذه المدارس احتلت المدارس الفرنسية المركز الأول، حيث بلغ عددها ٢٧٣ مدرسة كان بها ٣٩٥١٣ تلميذ وتلميذة، وتليها المدارس الأمريكية التى بلغ عددها ٣٦ مدرسة، والبريطانية ١٤ مدرسة ومدرسة واحدة لكل من الدانمارك، واليونان وسويسرا.

وفى مقدمة المعاهد الأمريكية فى لبنان، بل فى العالم الإسلامى بأسره، الجامعة الأمريكية ببيروت، وكان تأسيسها فى سنة ١٨٦٦، وجاء طلابها من مختلف البلدان الإسلامية، ومن المعروف أن عدداً غير قليل من النخب الثقافية فى المنطقة العربية تلقى العلم بهذه الجامعة.

التعليم فى الأرض المحتلة:

خضعت فلسطين كما هو معروف عقب الحرب العالمية الأولى للانتداب البريطانى، وإذا كانت المادة الثالثة من حق الانتداب هذا قد نصت على: "يترتب على الدولة المنتدبة أن تعمل على تشجيع الاستقلال المحلى على قدر ما تسمح به الظروف"، فإن السعى لتوفير التعليم لأبناء فلسطين كان هو أحد الركائز الأساسية لتحقيق هذا، مما تفسره توصية اللجنة الأمريكية المعروفة باسم لجنة "كنج - كراين" والتقنى أرسلت إلى فلسطين والشام؛ للتحقيق فى رغبات السكان وفقًا لما أعلنه الرئيس الأمريكى ولسن فى تقرير المصير فى ٢٨ لأغسطس ١٩١٩، القائلة: **"وأن تصرف الدولة الوصية همها الأكبر إلى التعليم الضرورى لأبناء البلاد".**

لكن المسار التعليمى اتجه إلى غير ذلك، فقد بلغ عدد الطلاب فى عام ٢١/ ١٩٢٢: ٣٤٥١٧ طالب، وكان عدد السكان العرب فى ذلك الوقت ٦٦٨٢٥٨، أى أن نسبة الطلاب منهم بلغت ٥ . ١٧٪، كما بلغ عدد المدارس ٣١١ وعدد المعلمين ٦٣٩، وهى سنوات الانتداب الأولى. وفى عامى ٤٦/ ١٩٤٧، أى نهاية عهد الانتداب، بلغ عدد الطلاب ٩٣٠٥٠ طالب، وعدد المدارس ٥٣٥ وعدد المعلمين ٢٤٨٠، أى نسبة الطلاب إلى السكان ١٠٪ تقريبا، أى أن نسبة الطلاب إلى عدد السكان العرب خلال ثلاثين عاما لم تزد إلا مرة واحدة فقط.

وفى المقابل نجد أن عدد المدارس العامة فى التعليم الإسرائيلى قد ارتفع من ١٣٧ سنة ٢٠/ ١٩٢١ إلى ٦٥١ سنة ٤٤/ ١٩٤٥، وزاد عدد معلميها من ٥٣٣ إلى ٣٦٥٢، وزاد عدد طلابها من ١٢٨٣٠ إلى ٧٩٤٤١. وبعبارة أخرى فالمدارس العامة زادت ٤ . ٧ مثل، والمعلمون ٥ . ٨ مثل، والتلاميذ ٦ . ٢ مثل، فى هذه الحقبة من الزمن. وبضم أرقام جميع المدارس الإسرائيلية وتلاميذها عن سنة ٤٣/ ١٩٤٤ يتبين أن جملتها فى فلسطين كانت ٩٠٣ مدرسة، وجملة تلاميذها ٩٩٤٤٠، وهذا الرقم كان يمثل ١٩٪ من السكان الإسرائيليين.

وإذا كانت كثير من التحليلات الإسلامية تعزو جانبًا من كارثة فلسطين إلى السياسة التعليمية الخاطئة التى فرضت على المسلمين فى مدارسهم، فإن هناك من رأى أن التعليم

الحكومى لم يكن موجهًا بصورة جيدة تفتح عقول الأجيال الجديدة؛ لإدراك متطلباتهم الرئيسية اقتصادية كانت أو اجتماعية، ويؤكد هؤلاء أن وعى كل الفلسطينيين لبعض هذه المتطلبات خلفته فى نفوسهم أجهزة وطنية عبر مدارس الحكومة مثل المدارس الأهلية والأحزاب السياسية، والنواحى المحلية، وتخلف دعاة المساجد، والصحف، وذهب هؤلاء إلى أن التعليم الحكومى لم يكن منبثقًا من قيم ومثل عليا إسلامية؛ لأنه كان من وضع وإخراج أناس يمثلون ثقافة ومصالح لا تمت إلى المسلمين بصلة.

وهذا ما كان يدفع الجهات الإسلامية إلى أن تحتج على عدم إعطاء إدارة المعارف إلى المسلمين، ولكن الاحتجاج بدأ يزداد بعد تجديد النضال الفلسطينى بعد حوادث البراق فى أول صيف ١٩٢٩، واكتشف الشعب الفلسطينى إصرار الصهيونية على تحقيق دولة إسرائيل، ووحدة الاستعمار البريطانى مع هذه الصهيونية. وسعت قوى الاستعمار لتحقيق مطامع الصهيونية بتفقير وتجهيل المسلمين، وبدأ الاحتجاج الإسلامى يأخذ صورة أخرى، يدرك المعنى الاستعمارى لإصرار الانتداب على توجيه التعليم، ويزداد احتدادا مع النمو السريع للنشاط السياسى والثورى لجميع فئات الشعب الفلسطينى على فقدان الأمكنة لتعليم أولادهم.

وعندما أعلنت الدولة الصهيونية على الأرض المحتلة، نجد أنه من الناحية النظرية اعتبرت القوانين الرسمية الإسرائيلية العرب فى إسرائيل رعايا إسرائيليين ينطبق عليهم ما ينطبق على الرعايا اليهود، وبذلك خضع المسلمون الفلسطينيون لقوانين الدولة القائمة، وهكذا أصبح نظام التعليم الفلسطينى العربى جزءًا من نظام التعليم الإسرائيلى، وأصبح بالتالى قانون التعليم الإلزامى الذى صدر عام ١٩٤٩، وقانون التعليم الرسمى الذى صدر عام ١٩٥٣ أساس النظام التعليمى الذى قام عليه تعليم المسلمين الفلسطينيين فى إسرائيل.

وبموجب قانون التعليم الإلزامى لعام ١٩٤٩ أصبح التعليم إلزاميًا ومجانيًا لجميع الأطفال المسلمين بين سن الخامسة وسن الرابعة عشرة، وكذلك الشابات والشبان ممن كانت أعمارهم تتراوح بين الرابعة عشرة والسابعة عشرة، ولم يتموا تعليمهم الابتدائى. كما أصبحت المدارس الابتدائية العربية بموجب قانون ١٩٥٣ مدارس رسمية شأنها فى ذلك شأن المدارس اليهودية الرسمية، ولكن المدرسة العربية لم تنقسم إلى مدارس دينية وأخرى مدنية كما حدث للمدرسة اليهودية، بل بقيت وحدة تامة، ويعود ذلك إلى عدم وجود مشكلة الاتجاهات الذى كان يعانى منه التعليم اليهودى فى تلك الفترة بين الفئات العربية.

ولم يستفد المسلمون الفلسطينيون فى إسرائيل من قانون الإلزام هذا، ويكفى هنا

الإشارة إلى ما كتبته صحيفة الاتحاد الإسرائيلية عن أوضاع التعليم الإلزامى للعرب فى عددها الصادر فى ١٥/ ٥/ ١٩٦٤ : "إن سياسة التمييز التى تنتهجها الحكومة تجاه السكان العرب تجعل مسألة تطبيق التعليم الإلزامى أمرًا صعبًا، فكثيرون من التلاميذ لا يتمون تعليمهم الابتدائى. ولقد جاء فى تقرير وزارة المعارف أن عدد المدارس الابتدائية سنة ١٩٦٣ كان ١٦٧ مدرسة تضم ٤٩٧٢٠ تلميذ، ولكن كم من هؤلاء التلاميذ يبقى فى المدرسة حتى نهاية الثوامن - أى الفصول النهائية؟ - تفيد الإحصائيات الرسمية لسنة ١٩٦٣ أن ١٨.٢٪ فقط من الفتيان العرب بين سن ١٤-١٧ سنة يذهبون إلى المدرسة مقابل ٥ , ٦٠٪ من الفتيان اليهود، وظل ٣٠٪ من الفتيات العربيات لا يذهبن إلى المدرسة. وإذا أضفنا إلى هذه النسبة من تترك المدرسة فى السنين الأولى من التعليم، تصل نسبة الفتيات اللواتى يبقين بدون تعليم إلى ٥٠٪".

وتشير الإحصاءات الإسرائيلية الرسمية إلى أن عدد المدارس الثانوية للعرب قد زاد من مدرسة واحدة فى العام ٤٨/ ١٩٤٩ بها ١٧ تلميذًا، إلى ١١ مدرسة عام ٦٨/ ١٩٦٩ بها ٣٧٢٣ تلميذ، بينما زاد عدد المدارس اليهودية من ٩٨ بها ١٠٢١٨ إلى ٥٧٩ مدرسة سنة ١٩٦٨/٦٧ بها ١٢٣١٦٠.

وكانت الجامعة العبرية تضم أكبر عدد من الطلاب العرب بلغوا عام ٦٧/ ٦٨، ٢٥٠ طالب من أصل ١١٥٨٦ فى الجامعة. وهكذا كانت نسبتهم ٢ , ٢٪ من المجموع. وفى كلية حيفا التى أتت بالدرجة الثانية من حيث عدد الطلاب العرب، وجميع فروعها كانت للدراسة الأدبية، بلغ عدد الطلاب العرب فيها فى العام نفسه ٢٠٠ طالب من أصل ١٨٢٩ أى بنسبة ٩ , ١٠٪ من مجموع الطلاب. أما فى معهد الهندسة التطبيقية (التخنيون) فكان يوجد به عدد ضئيل جدا من الطلاب العرب بلغ عام ٦٤/ ٦٥ ثلاثة طلاب، وقلما التحق طالب عربى بمعهد وايزمان للأبحاث والدراسات العلمية العليا التى يتعلق أكثرها بأمن الدولة، فلم يسمح للطلاب فى الكليات المختلفة فى الجامعات التى يلتحقون بها، فإن معظمهم التحق بالكليات الأدبية.

أما معاهد المعلمين فلم تكن موجودة أبدًا حتى عام ١٩٥٦ حين تأسس أول وآخر معهد لتخريج معلمين عرب للمرحلة الابتدائية ورياض الأطفال، وذلك فى يافا. وقد بلغ عدد طلاب هذا المعهد من معلمين ومعلمات فى سنة افتتاحه ٤٢ طالبًا. وفى عام ٦٧/ ٦٨ بلغ ٣١٦ طالب، وفى مقابل هذا المعهد للعرب وقف ٤٨ معهدًا عام ٦٧/ ٦٨ ضمت (٧٥٠٢) اثنين وخمسمائة وسبعة آلاف معلم ومعلمة من اليهود للتدريس فى المدارس الابتدائية اليهودية ورياض الأطفال.

والأخطر من ذلك ما تضمنته الكتب الدراسية المقررة على الطلاب العرب، ولمّا كانت كتب الاجتماعيات هى الأكثر التصاقًا بالذات الحضارية، فإننا نجدها قد خضعت لسياسة تقوم على ما يلى:

أولا: إيهام الطالب العربى بأن فلسطين أرض يهودية منذ القدم، والعمل على طمس معالم عروبتها، وتظهر هذه الناحية فى جميع مواد المناهج، وتعبر كتب الاجتماعيات عنها بعدة طرق، منها:

١ـ استبدال جميع أسماء الأماكن والأنهار بأسماء عبرية (وادى هبسور بدلاً من وادى غزة مثلاً).

٢ـ محاولة إظهار علاقة تاريخية بين الأماكن الجغرافية فى فلسطين وبين العبرانيين.

٣ـ التأكيد على أن اليهود هم الذين كانوا يقطنون فلسطين طوال العصور، فالشعوب الرومانية والبيزنطية والفرس والعرب هم غزاة، بحيث تراءى للقارئ وكأن اليهود كانوا يمثلون غالبية السكان فى جميع العصور.

ثانيا: تهيئة نفسية الأطفال (قبل نكبة ١٩٦٧) لنوايا إسرائيل التوسعية، ثم إيهام التلاميذ بأن هذا التوسع أمر طبيعى، فعندما يتكلم عن جغرافية إسرائيل يتكلم عن دولتين: **الأولى** إسرائيل السياسية بحدودها الحالية، **والثانية:** إسرائيل الطبيعية بحدودها الطبيعية.

ثالثا: الحط من شأن العرب والمسلمين اجتماعيًا واقتصاديًا، وإظهار تأخرهم، وإضعاف ثقة الطالب العربى بنفسه وبقومه، وإيهامه بأن إسرائيل تعمل على رفع مستوى العرب المقيمين عندها.

رابعا: تصوير التاريخ الإسلامى وكأنه عمليات غزو وقرصنة للبلدان التى دخلوها، والتأكيد على الخلافات بين الخلفاء والأمراء والشعوب ثم بين الطوائف المختلفة، مثل: الدروز، والموارنة، وغيرها من الطوائف الدينية.

وبعد احتلال الضفة الغربية عام ٦٧ أصدرت سلطات الاحتلال العسكرى الإسرائيلى فى ٩/ ٨/ ١٩٦٧ أمرًا عسكريًا يقضى بمنع استعمال ٧٨ كتابًا مدرسيًا فى مدارس الضفة الغربية، وفى مطلع العام ٦٧/ ٦٨ أعادت تلك السلطات طبع ٥٩ كتابًا بعد أن حذفت منها النماذج الآتية:

ـ حذف كل ما له صلة بالدولة الأردنية والشعارات الرسمية.

ـ حذف كل ما له صلة بالقضية الفلسطينية.

- حذف كل ما له صلة بالوحدة العربية والإسلامية أو الدعوة إليها.

- حذف كل إشارة إلى فلسطين فى كتب الجغرافيا وإحلال اسم إسرائيل محلها.

- حذف عدد كبير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى تدعو إلى الجهاد والتضحية.

وفى دراسة **لنجلاء بشور** لتحليل محتوى عدد من كتب الاجتماعيات والدين المقررة على التعليم الابتدائى للعرب فى الأرض المحتلة نجد أمثلة واضحة:

ففى كتاب "**مدنيات إسرائيل**" يقرر: "الدين اليهودى هو بمثابة دين وقومية؛ إذ إن اليهودى الذى يخرج عن دينه ويعتنق ديانة أخرى يخرج كذلك عن قوميته.. وهذا بعكس الديانتين الإسلامية والمسيحية". وفى ضوء هذا يعبر الكتاب عن أن اليهود "أمة ذات كيان".

وقد بحثت الكتبُ بشىء من التفصيل الاضطهادَ الذى لاقاه اليهود على مر العصور، وأرجعته لا إلى علة فى تصرفاتهم وإنما فى مضطهديهم: إما لأن اليهود رفضوا الحضارة والدين والاحتلال الجديد، وإما لأن مضطهديهم كانوا متعصبين لدينهم وقوميتهم.

وتعطى التحليلاتُ فى الكتب اليهودَ الصفات الأساسية للشعب والأمة، والتركيز عليها، فالأمة ترتبط بأرض تعيش عليها وتقيم فيها أشكالاً من الحكم، وإذا اضطرتها ظروف معينة للنزوح عنها فهى تعود إليها مهما طال الزمن أو قصر. وهكذا كان الشأن بين اليهود فى ارتباطهم بأرض فلسطين وتصور الحركة الصهيونية على اعتبار أنها إحدى الحركات القومية التى نادت باستقلال الشعب اليهودى.

ونظراً لتشرد مئات الألوف من أبناء الأرض المحتلة، فقد قامت وكالة إغاثة وتشغيل الفلسطينيين التابعة للأمم المتحدة (الأنروا) لتقوم بدور فى تقديم الخدمات التعليمية للفلسطينيين بالتعاون مع منظمة اليونسكو. وقد امتد نشاط هذه الوكالة إلى الدول العربية المضيفة وعملت تحت إشراف هذه الدول.

وأدارت الأنروا مدارس ابتدائية وإعدادية عامة وفنية ومهنية، لكنها لم تدر مدارس ثانوية، وإن قدمت تسهيلات مالية لأبناء فلسطين لمواصلة دراستهم فى البلدان العربية، وكذلك لم يوجد تحت مظلتها تعليم عال، ولكنها درجت على تقديم بعض المنح الدراسية للدراسة بالجامعات العربية. وأدارت الأنروا معاهد لإعداد معلمى ومعلمات التعليم الابتدائى فقط، أما باقى المعلمين فكانت تستخدمهم من حملة الثانوية العامة وخريجى الجامعات، وقد بلغ عدد التلاميذ الفلسطينيين الذين تعلمهم الأنروا عام ٦٩/ ١٩٧٠ حوالى ٢٩٣ ألف تلميذ.

دور اللغة فى الفعل الحضارى:

إنه لمن الفضول غير المبرر، الخوض فى اللغة، أى لغة كأداة للحضارة الإنسانية وأساس لها، ففى البدء كانت الكلمة، واللغة مسلمى الاختراع الحضارى الأول الذى مكّن الله به الإنسان أن يمدّ وجوده خارج ذاته عن طريق التواصل الاجتماعى مع الآخرين، ثم مسلمى مستودع الخبرات البشرية وذاكرتها الحضارية. وباللغة - مقولة، ومكتوبة، ومصورة - تميَّز الإنسان عن سائر الأحياء تميزًا نوعيًا، وباللغة تميز مجتمع وحضارة بشرية عن حضارة بشرية أخرى، وهو ما أغنى التراث البشرى بالتنوع المبدع فى مجالات الحياة المختلفة.

على أن للغة العربية - إلى جانب الدور العام للغة الإنسانية فى إبداع الحضارة ونقلها وتطويرها - خصيصة تفتقدها اللغات الأخرى كعنصر من عناصر القوة والديمومة؛ ذلك أنها لغة الإسلام، الدين الحنيف. فقد كرم الله العربية فاستودعها كلامه، فكانت لغة القرآن الكريم ولغة رسوله الأمين، وارتبط أداء الشعائر الدينية على المستوى الفردى والجماعى فى الإسلام باللغة العربية. فقراءة القرآن كما هو معروف ركن أساسى فى الصلوات (الفروض والنوافل) لا تنعقد بدونها، والقرآن هو كتاب الإسلام المقدس، وهو المصدر الوحيد للتشريع، ومعه السنة النبوية الشريفة، واللغة العربية مسلمى مستودع هذا كله.

ومن هنا كانت مسلمى لغة التعليم طوال العصور الإسلامية، لكنها بدأت تتعرض لمحن متعددة، خاصة منذ أن بدأت كثير من البلدان الإسلامية تقع فريسة للاستعمار، وتكاتفت جهود كثيرة للنيل منها كلغة تعليم.

ذلك أن هذا العصر الذى بدأنا نعيشه منذ مطلع القرن العشرين، هو بين العصور التاريخية زمن فريد فى إنجازاته التى حققتها الثورات العلمية والتكنولوچية فى صور متعددة من مسيرة الحضارة البشرية التى تتمثل فى إبداعات صور جديدة من الوسائل والأساليب المادية لمواجهة الحاجات العضوية والاجتماعية والروحية للإنسان بما اكتشف العلم من قوانين، وبما طوعت منها التكنولوچيا بتنظيم العلاقات وترتيبها بين تلك القوانين فى حدود طبيعتها، فاخترعت بذلك الجديد الذى يتفوق على نفسه أبدًا، ويتوالد ذاتيًا، ولقد دخلت البشرية العصر التكنولوچى بثورة غير مسبوقة فى العالم الحيوى والطبيعى، فظهر الدور البارز للعلوم الطبيعية والحيوية والرياضية.

ولقد كانت الأمة الإسلامية رائدة فى مجالات تلك العلوم ولا يزال بعضها يحمل الاسم العربى. ومع ضعف الأمة الإسلامية ضعفت لغتها، التى كانت العربية على اعتبار أنها لغة القرآن الكريم، وقام من يدعى أنها لغة ميتة كاللغة اللاتينية، ومن رماها بالبداوة

والبدائية، ومن قال حين يحسن بها الظن: إنها لغة لآداب وفنون، وإنها لا تصلح للتعبير الدقيق عن المفهومات العلمية والقوانين الرياضية. ولم يكن الذين بشروا بهذا من أعداء الأمة من الأجانب فحسب، بل رأينا غيرهم من أبناء أمتنا يرددون الدعوى نفسها.

ومما لا شك فيه أن كل المجتمعات البشرية تتعاون حضاريًا، تأخذ وتعطى، ولكن كل مجتمع يحاول أن يحافظ على شخصيته، فذلك هو رمز عطائه المتميز للإنسانية، وتظل لغة كل مجتمع مسلمى وسيلة تعاملها مع الحياة والأحياء، فالعمل الفكرى والثقافى إنما يحمل جنسية اللغة التى يكتب بها، وليس جنسية الكاتب أو المؤلف.

وكحلقة من حلقات مسخ الذات الحضارية الإسلامية رأينا جهودًا مستميتة لإضعاف اللغة العربية عن طريق إزاحتها من معاهد التعليم وإحلال لغة أجنبية أخرى محلها.

وفى هذا الصدد نلاحظ أن خلطًا كثيرًا ما يحدث بين تعليم اللغة الأجنبية والتعليم بها، فلا يمكن لعاقل أن يتصور لأمة إمكان أن تتصل بالركب الحضارى الحديث دون أن تشيع فيها معرفة اللغة أو اللغات الأساسية التى يعبر بها الإنتاج الحضارى الحديث عن نفسه، لكن أن يتم تعليم كثير من العلوم بها، فهذا ما كان يسير فى اتجاه مضاد لمصلحة الأمة.

وكانت بداية دخول اللغات الأجنبية كلغة تعليم، نتيجة لما شهدته الدولة العثمانية من بداية تواجد لجاليات أجنبية، خاصة فى الدول العربية المحيطة بالبحر المتوسط، فطلبت إلى السلطان أن يكفل لها حرية إقامة الشعائر الدينية، وحرية تعليم أبنائها قواعد دينهم وتعاليمه. وقد استجاب السلطان لهذه المطالب فمنح الجاليات الأجنبية، وكذا الطوائف المحلية من غير المسلمين، عدة حقوق وامتيازات دينية ومذهبية، من بينها: حق إنشاء المدارس الخاصة بكل جالية؛ حيث يتولى القائمون عليها أمر تعليم أبناء الجالية وتهذيبهم.

وقد اعتبر السلطان أن أمور التعليم وثيقة الارتباط بشئون الدين، ومن ثم فإنه لم يحاول التدخل فى أمر هذه المدارس أو الإشراف على ما يجرى بداخلها من نشاط • وقد استغلت الطوائف والجاليات الأجنبية هذا الامتياز فشرعت كل جالية منها فى إنشاء مدارس مستقلة تُعلِّم فيها أبناءها علوم الدين والدنيا حسبما تشاء وترغب، ووكلت كل جالية إلى عدد من أبنائها المقيمين فى مصر أو من استدعتهم خصيصًا لهذه المهمة أمر الإشراف على تلك المدارس، ووضع ما تراه محققًا لأغراضها من خطط ومناهج، مستقلة فى ذلك عن تدخل السلطات العثمانية أو إشرافها.

فعن طريق هذه الجاليات، وعن طريق سياسة التسامح التى انتهجها السلطان العثمانى مع هذه الجاليات، بدأت اللغات الأجنبية، والمثى والثقافات الخاصة بكلّ منها، تتسرب

تدريجيا إلى البلاد الإسلامية، وخاصة عندما قامت الجاليات الأجنبية باستدعاء الجماعات التبشيرية التربوية من أوطانها الأصلية لتتولى إدارة المدارس الأجنبية، وتشرف على شئون التعليم والتربية فيها.

وصحيح أنه لم يكن من أهداف المدارس الأجنبية فى ذلك الوقت أن تجتذب أبناء المسلمين، فقد وُجدَت لسد حاجة أبناء الجاليات والطوائف من غير المسلمين إلى جانب نوع من التعليم يُبقَى على الروابط بين هؤلاء الأبناء وبين أوطانهم الأولى، غير أن الذى حدث بعد ذلك لم يدخل فى حساب أولئك الولاة؛ ففى دولة مثل مصر، خلا ميدان التعليم فجأة من أية مؤسسات تربوية أخرى حين انهار النظام الحديث الذى أنشأه محمد على فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، وهو ما حدا بالأهالى إلى الاتجاه إلى النوع الحديث الموجود، فألحقوا أبناءهم وبناتهم بمختلف المعاهد الأجنبية.

ولَمَّا ابتليت بلدان إسلامية كثيرة بالاستعمار وجدنا حرصًا ملحوظًا على إلغاء التعليم باللغة العربية، وتسييد اللغة الإنجليزية أو الفرنسية أو الإيطالية، أو غير هذه وتلك من لغات البلدان المستعمرة، وهو ما كان له أثره الخطير فى الإضرار بالذات الحضارية الإسلامية، فحتى عام ١٨٨٨ كانت اللغة العربية مسلمى لغة التعليم فى مصر، وأملت السياسة الاستعمارية على ناظر المعارف فى ذلك الوقت "على مبارك" أن يبرر تقرير التعليم بلغة أجنبية بقوله فى تقريره عن ذلك العام:

"إن تعليم اللغات الأجنبية التى لها فى هذا العصر من الأهمية ما لا يخفى بمصر خاصة، لم يأت إلى الآن فى مدارسنا بالنتائج المطلوبة، وليس ذلك لتقصير من المعلمين، أو فتور فى همتهم، فإنهم فى الواقع أهل لما عُهِد إليهم من الوظائف، غير أن الوقت المخصص لتعليم هذه اللغات غير كاف حتى يكتسب التلامذة ملكة استعمال اللغة ويسهل عليهم التكلم بها، وهو أمر لا يمكن الحصول عليه إلا بعد تمرين طويل مستمر. فلتلافى هذا الأمر بقدر الإمكان تقرر أن مواد العلوم الجارى تدريسها الآن باللغة العربية تُعلَّم من الآن فصاعدا بمعرفة مدرسى اللغة الأجنبية؛ إما باللغة الفرنسية، أو بالإنجليزية، فإذا دُرِّس التاريخ والجغرافيا والعلوم الطبيعية بلغات أجنبية، وضُمَّ هذا إلى تعليم اللغة المقصودة بالذات، سَهُل نيل المقصود".

وكان هذا إيذانا ببدء تنفيذ ما رسمته السياسة الإنجليزية، والتى تلخصت فى أهداف مثل:

١- تعليم اللغة الإنجليزية وجعلها اللغة الأساسية لدراسة كافة المواد لإضعاف حب

التلاميذ للغتهم الأصلية، فالتلميذ لابد أن سيقارن بين أهمية كلّ من اللغتين العربية والأجنبية فى محيط تربيته وتعليمه، ولابد أنه سوف يدرك أن اللغة الإنجليزية مسلمى التى تقوم بالعمل كله، فهى لغة الدراسة، ولغة المدرسين، ولغة المشرفين على المدرسة وعلى شئون التعليم، بل لغة المسيطرين على كل مرافق البلاد ومجالات حياتها. أما اللغة العربية فلغة الشعب الفقير المغلوب على أمره، ومن هنا استمدت اللغة الإنجليزية قوتها فى حين انزوت اللغة العربية فى كنف جمع قليل من المخلصين لها من أبناء الأمة.

٢- رأى الاستعمار أيضًا قصر الدراسة على كتب مستوردة من إنجلترا، وذلك فيه توجيه ثقافى للتلاميذ يتيح لهم الاطلاع على وثبات إنجلترا ونشاطها فى مجال العلوم والآداب والصناعات دون الاطلاع على جهود غيرها من البلاد. ومما لا شك فيه أن لهذا التقييد الثقافى أثر خطير على الذات الحضارية لدى التلاميذ.

٣- وقد تعمَّد الاستعمار تقرير استخدام كتب تتجاهل تمامًا ما كان يدور خارج حدود الإمبراطورية البريطانية من حركات تحررية، وخاصة ما كانت تقوم به شعوب باقى أجزاء الأمة الإسلامية من حركات للتحرر من نيرهم هم، وكذلك من نير الاستعماريين الآخرين، فلم يكن الطلبة على علم بأن وطنهم يمتد بامتداد الأمة الإسلامية، وأن لهم إخوة فى البلدان الإسلامية يكافحون من أجل حرية بلادهم.

٤- وأخيرًا وجد الاستعمار فى تدريس المواد باللغة الإنجليزية وعلى أيدى مدرسين إنجليز، سياسة تتفق وأهدافه؛ إذ قيدت هذه الطريقة التلاميذ فى حدود ما يقوله هؤلاء المدرسون، وفى حدود ما جاءت به اللغة التى يتعلمون بها من معلومات، أُدرجت فى الغالب لإبراز مآثر الاستعمار، غير متحرية الدقة العلمية فيما تضمنته من معلومات.

وكانت هذه الأهداف فى حاجة إلى عملية تبرير وتسويغ، فمن ذلك ما رسمه "دنلوب" مهندس السياسة الاستعمارية فى مصر، والجمالى كان فى تبريراته التى يسوقها نموذج لكل ما كان يقدم فى كل البلدان الإسلامية، من هذه المبررات:

١- تعذر إيجاد الكتب الفنية العصرية فى اللغة العربية. هذا فى الوقت الذى تنمو فيه العلوم فى أوروبا بسرعة تعتبر معها الكتب الفنية بعد إنجاز طبعها بقليل من الزمن غير حديثة مهما بلغت هذه الكتب من الكمال. فإذا قيل إنه يتسنى للحكومة أن تتغلب على هذه الصعوبة بإيجاد التراجم العربية لكل المؤلفات المهمة، فإن "دنلوب" يدفع ذلك الافتراض بأن التراجم مهما بلغت من الإتقان لا يمكن أن تكون مطابقة للأصل تمامًا. وزيادة على ذلك، فإن فقر اللغة العربية فى الاصطلاحات الفنية وجمود تراكيبها- فيما يرى- مع تعقيد

عباراتها، كل ذلك يحول دون صيرورة هذه اللغة صالحة لتأدية الأغراض الفنية . وعلى فرض إمكان المترجمين الأكفاء، وتذليل الصعاب التى تلاقى فى سبيل الحصول على الإذن من المؤلفين الأصليين بترجمة كتبهم، فإن التراجم تستدعى من النفقات ما يحول دون اقتنائها، فضلاً على أنها ربما لحقت بالكتب القديمة قبل أن تظهر فى عالم المطبوعات

٢ـ التعليم العالى لا يكتفى فيه بتحصيل ما تشتمل عليه الكتب المقررة للمدارس الصالحة، ذلك أنه مهما بلغت درجة ترجمتها، فإنها لا تعتبر إلا أساسًا وبابًا لمضمار العلوم؛ إذ يجب معها الاطلاع على غيرها، فإن تخرج الطالب وجب عليه أن يكون دائمًا على بينة بما يستجد من الأعمال والأفكار التى تنشر فى الصحف والمطبوعات العلمية الحديثة. ولما كان من المستحيل وجود كتب فنية عالية فى اللغة العربية، فهى أجدر ألا يوجد بها صحف علمية على مثال النشرات الأوروبية. ومن هنا يتضح أنه لأجل أن يكون التعليم فى مدارس ومعاهد الطب والحقوق والهندسة والمعلمين، تحتم على الطالب الذى يصل إلى درجة التعليم العالى أن يكون له إلمام كاف بإحدى اللغتين: الإنجليزية، أو الفرنسية، فإذا أضعفنا من أهمية التعليم باللغة الأوروبية فى المدارس الثانوية تسرب الفساد إلى المعاهد العليا، وقلّت مكانة التعليم فيها.

٣ـ أصبح كثير من الآباء يرسلون أولادهم إلى المدارس الجامعية والكليات الفنية فى أوروبا لإتمام تعليمهم فيها، ولا شك فى أن هذا يستدعى تحصيل إحدى اللغتين: الإنجليزية، أو الفرنسية بدرجة عالية من الكفاءة.

٤ـ مما يزيد من أهمية تعلُّم إحدى اللغتين: الإنجليزية، أو الفرنسية، النموُّ الحديث الذى جعل المجتمع يدخل فى مضمار التجارة، ويشتبك فى ميدان الصناعة عن طريق تأسيس المصارف المالية، وإنشاء الشركات، ورواج الأعمال التجارية. ولا يتيسر للطلاب العمل بهذه المؤسسات إلا إذا أُعِدوا إعدادًا أوروبيًا، خصوصًا فى اللغة؛ حتى يمكنهم الدخول فى غمار هذا المعترك، وإلا باءوا بالخيبة، وفاز بالغنيمة الطلاب الذين يتلقون العلم فى مدارس الإرساليات والمعاهد الأجنبية لشدة عنايتها بالتعليم باللغة الأجنبية.

وفى تقرير ضخم أعده مجلس التعليم الأمريكى عن حالة التعليم فى عدد من الدول الإسلامية العربية عقب الحرب العالمية الثانية، نجد تسجيلاً للموقع المتقدم الذى احتلته اللغات الأجنبية. يقول التقرير: "وقد شهدت بغداد فى سنة ١٩١٧ غلمانًا أميين يتكلمون الإنجليزية لاختلاطهم بالجنود فى الشوارع، كما حدث ذلك فى شوارع القاهرة".

والموقف كان متباينًا بين سوريا ولبنان فى تعليم اللغة الأجنبية؛ ففى لبنان كانت

مدارسها الحكومية والأهلية على السواء تبدأ بتدريس اللغة الأجنبية من مرحلة الرياض، أما سوريا فقد ألغت اللغات الأجنبية من جميع مدارسها الأولية منذ وقت مبكر.

وإذا كانت مصر وفلسطين ـ قبل النكبة ـ والأردن وسوريا والعراق قد ألغيت فيها اللغة الأجنبية كلغة تعليم، فإن معظم المدارس الأجنبية وبعض المدارس الأهلية ظلت لغة التعليم فيها غير عربية، لا سيما فى المرحلة الثانوية، وفى لبنان فإن الدراسة فى معاهدها الابتدائية والثانوية كانت فى الأصل باللغة الفرنسية، بيد أنها أفسحت المجال فى نظام ١٩٤٥ للغة العربية، مع ترك بعض المواد تدرس باللغة الأجنبية.

وفاقت جهود فرنسا فى فرض التعليم بلغتها فى بلاد المغرب جهود إنجلترا، فقد اشتهرت سياستها الاستعمارية بأنها أكدت على "الفرنسة" التى لم تقتصر على فرض اللغة الفرنسية كلغة تعليم فحسب، بل فرضت "الثقافة الفرنسية" بكل عناصرها ومكوناتها على مختلف مجالات الحياة. ويرجع تاريخ الحرب التى تعرضت لها اللغة العربية إلى السنوات الأولى من دخول الاحتلال الجزائر؛ حيث جاء فى أحد التعليمات لتنظيم إدارة التعليم: "إن إيالة الجزائر لن تصبح (مملكة فرنسية) إلا عندما تصبح لغتنا هناك لغة قومية، والعمل الجبار الذى يترتب علينا إنجازه هو السعى وراء نشر اللغة الفرنسية بين الأهالى بالتدريج إلى أن تقوم مقام اللغة العربية الدارجة بينهم الآن".

وبلغت سياسة الفرنسة الذروة فى الفترة من ١٩٣٠-١٩٥٦؛ حيث صدر قرار وزارى من طرف وزير داخلية فرنسا "شودان" Chadain فى عام ١٩٣٨ باعتبار اللغة العربية لغة أجنبية فى الجزائر لا يجوز تعليمها فى معهد التعليم؛ سواء كانت حكومية فرنسية، أو شعبية حرة كمعاهد التعليم العربى "الحر" إلا على هذا الأساس، وبترخيص خاص من إدارة الاحتلال.

ولعلَّ عمق التأثير الفرنسى، يفسر تلك الصعوبات البالغة التى قابلت عملية التعريب فى الجزائر بالذات؛ حيث استطاع الفرنسيون أن يتركوا فى البلاد ما يُسمى بـ "جماعة النخبة" حملت الثقافة الفرنسية وتحمست لها ولاستمرار لغتها كلغة تعليم، وقادت جهوداً عديدة لمقاومة عملية التعريب.

وفى ليبيا، عندما سقطت فى يد الإيطاليين الفاشست، نجد أن اللغة الوحيدة التى كانت تحظى باعترافهم مسلمى اللغة الإيطالية فى المعاملات الرسمية، وفى علاقة الناس بالسلطات الحاكمة؛ ولذلك كان على الليبيين تعلم اللغة الإيطالية، وعدم استعمال اللغة العربية حتى فى وجود غير الإيطاليين. وكانت مخالفة هذه السياسة الاستعمارية تؤدى

إلى التنكيل بالمخالفين، كما حدث أن أودع السجن كثير من المواطنين الليبيين وجدوا يقرأون كتبًا أدبية ودروسًا دينية، وغيرهم وجدوا يقرأون كتبًا لمصطفى لطفى المنفلوطى!!

وعلى الرغم من الجهود الكبيرة التى بذلتها حركة النهوض الوطنى من أجل استعادة اللغة العربية كلغة تعليم، فإن السنوات الأخيرة من القرن العشرين شهدت تراجعًا مؤسفًا عن ذلك فى بعض البلدان. وعلى سبيل المثال، ففى مصر عاد تعليم اللغة الإنجليزية فى التعليم الابتدائى، ولا يمر عام إلا ويشهد تزايدا فى تلك المدارس التى تعلم باللغة الأجنبية، وخاصة الإنجليزية، وفى أعداد تلاميذها. وفى الدراسات العليا أصبح لا يسمح لباحث بمواصلتها للماجستير والدكتوراه إلا إذا اجتاز الاختبار العالمى المعروف "التويفل".

غير أن فى هذه الظاهرة جانبًا يخرج عن طبيعة العلم والتعليم، ويجافى جانب الموضوعية والشخصية العلمية إلى أمور يصح أن تعد من الصغائر الاجتماعية، عرفتها أجيال سابقة، ممن ألفوا أن يروا الرطانة بلغة غير العربية، ولا سيما اللغات الأوروبية مظهرا من مظاهر التمدن والتحضر، بل دليلا- وإن كان غير حقيقي- على الانتساب إلى ما يعرف بالأرستقراطية والتميز الطبقى، ثم يتسلل فى طوايا النفوس والعقول فيتخذ له مسارب ومسالك تغشيها وتشيع فيها دعوى الموضوعية والإنسانية والعالمية والعلمية، ويكون ذلك كله أشبه بما يسمى جيوبًا ومخابئ، كتلك التى يتحصن فيها الداء، ويتخذ فيها مواقع يغير منها على المواطن القابلة للإصابة، والتقنى يمكن أن تستجيب للداء وتتأثر به.

وعندما قررت سوريا سنة ١٩٤٤ عدم تدريس لغة أجنبية فى التعليم الابتدائي- والمشى الالتزام بتعليم المقررات باللغة العربية- واعترض كثيرون، ردَّ أنصار التعريب بأن "حذف اللغات الأجنبية من مناهج الدراسة الابتدائية لا يعنى إهمال هذه اللغات فى سائر مراحل التعليم، فالبحث عن أهمية اللغات الأجنبية لا يبرهن على أى شىء كان فى هذا الموضوع.

إننا لا ندرس فى المدارس الابتدائية - مثلاً - علم الاقتصاد؛ فهل يعنى ذلك أننا لا نقدر أهمية هذا العلم، وأننا نريد أن نحرم البلاد من فوائد علم الاقتصاد؟ وكذلك إننا لا ندرس فن الجراحة فى المدارس الثانوية؛ فهل يعنى ذلك أننا لا نُقدِّر أهمية هذا الفن، ونضع بيننا وبينه سدًا منيعًا؟".

وجدير بالذكر أن مؤتمرًا عقد فى الرباط فى الفترة من ٣-٧ أبريل عام ١٩٦١ خاصًا بقضية التعريب، نص فى البند (ا) من التوصية الخامسة على: "يوصى المؤتمر أن تكون اللغة العربية لغة التعليم لجميع المواد فى جميع المراحل والأنواع وفى كل قطر عربى دون أن يعنى ذلك منع تدريس اللغات الأجنبية كلغات".

وإذا كانت الكثرة من البلدان الإسلامية العربية أصبحت تقدم التعليم فيما قبل الجامعة باللغة العربية، فإن الكثرة أيضًا استمرت تقدم التعليم العالى، وخاصة فى المجالات الطبية والهندسية بلغة أجنبية وهى الإنجليزية غالبًا. وهذا الأمر البرىء فى ظاهره، الحريص على المستويات العلمية، هو فى الحقيقة منزلق يسلم إلى التعويق والتعثر الذى نشهده فى تعريب التعليم الجامعى والعالى، بل إن له آثارا أمرّ وأدهى فى بعض البلدان الإسلامية؛ حيث لا تزال فروع ومواد دراسية فى مراحل التعليم العام تتخذ اللغة الأجنبية أداة للتعليم، فيظل التعليم يمد يد المحتاج إلى الأجنبى يلتمس لديه المدرس والكتاب والمنهج، ويظل أفراد المجتمع - لا سيما طبقة المتعلمين - تدور أفكارهم ومعارفهم فى الفلك الغريب الذى لا يكاد يُغنى جمهور المواطنين أو يبلغ بهم مرحلة الإبداع.

* * *

رابعًا: العدل الاجتماعى فى التعليم:

إذا كان البحث عن مظاهر العدل الاجتماعى يتضمن البحث عن مدى توافر عدل فى فرص العمل والإنتاج، وفى مدى توزيع عائد هذا العمل وذاك الإنتاج، فإن "المعرفة" باعتبارها رأسمال بشريًا على درجة عالية من الفعالية، تعد مجالاً على درجة عالية من الأهمية فى توفير العدل الاجتماعى أو الحرمان منه، ومن هنا يصبح من المهم للغاية ونحن نستقرئ مسيرة التعليم فى الأمة الإسلامية طوال قرن أن تكون هذه مسلمى إحدى زوايا الرؤية، على اعتبار أن التعليم هو القناة الرئيسية لتوصيل وتوزيع المعرفة بين الناس.

النمو الكمى:

ربما أكثر من غيرها، فإن مؤسسات التعليم ليست مجرد مصانع تنتج سلعًا تقدر بكمها، لكننا فى الوقت نفسه لا نستطيع تجاهل أهمية أن تكون الصورة الكمية مأخوذة بعين الاعتبار فى النظر إلى مسيرة التطور التعليمى للأمة، علما بأن العدد الأكبر من الزوايا المتنوعة التى انتقيناها رصدًا للمسيرة التعليمية تلقى أضواء متعددة على الجوانب الكيفية.

فإذا جئنا للمنطقة العربية فسوف نجد أن عدد السكان فى السن المدرسية (٦-٢٣ سنة) الجمالى كان يقدر فى عام ١٩٧٠ بواحد وخمسين مليونًا ارتفع إلى ٧٩ مليونًا عام ١٩٨٥، ووصل إلى ١١٧ مليونا عام ٢٠٠٠ على وجه التقريب، بيد أن العدد الفعلى للأطفال الملتحقين بمستويات التعليم الثلاثة (ابتدائى وثانوى وعال) كان أدنى من ذلك بكثير؛ إذ بلغ ١٧ مليونًا، أى ٣٠٪ من مجموع السكان فى عام ١٩٩٣، وفى عام ٢٠٠٠ قدر أن تظل هذه النسبة على حالها، غير أن العدد المطلق قدر أن يرتفع إلى ٨٤ مليونًا.

ومن أهم الإنجازات التى تحققت فى الدول الإسلامية العربية خلال عقدى السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين التوسع الكمى الهائل فى التعليم، فالعدد الإجمالى للطلبة المسجلين بين عام ١٩٧٥ (٢٣) مليونًا، وعام ١٩٩١ (٤٩) مليونًا، وبلغ متوسط الزيادة السنوية بين عامى ١٩٧٥ و١٩٩١ (١,٦) مليون طالب.

وقد بلغ متوسط النمو السنوى لعدد الملتحقين بمستويات التعليم الثلاثة خلال الفترة من ١٩٧٥-١٩٩١ نسبة ٤,٨٪، أى بما يزيد بنسبة ٢,٧٪ على متوسط معدل النمو السنوى للسكان فى السن المدرسية البالغ ٢,١٪. وشهد نظام التعليم اتساعًا سريعًا، لا سيما فى البلدان المنتجة للنفط؛ حيث تضاعف معدل الالتحاق بالمدارس ثلاث مرات تقريبًا، وخلال الفترة نفسها زاد بمعدل ٨٢٪ فى الدول غير المنتجة للنفط.

وبلغ متوسط النمو السنوى الإجمالى للالتحاق بالمرحلة الأولى من التعليم فى الدول الإسلامية العربية ككل ٣,٨٪ بين عامى ١٩٧٥ و١٩٩١، فى حين كان متوسط النمو السكانى لدى فئة العمر ٦-١١ نحو ٢,٨٪.

وتضاعف تقريبًا عدد التلاميذ فى المرحلة الأولى من التعليم؛ إذ ارتفع من ١٧ مليونًا عام ١٩٧٥ إلى ٣١ مليونًا عام ١٩٩١. وقد قدر أن يبلغ ٣٩ مليونًا عام ٢٠٠٠، هذا على الرغم من أن معدلات الالتحاق لدى فئة العمر ٦-١١ سنة لم تبلغ سوى ٦٠٪ عام ١٩٧٥، وارتفعت إلى ٧٧٪ فقط عام ١٩٩١. وقدر أن تستمر السياسات التعليمية على حالها إلى نهاية القرن، وأن تبلغ نسبة الالتحاق بين الأطفال الذين تتراوح أعمارهم بين ٦و١١ سنة ٧٨٪ عام ٢٠٠٠، وهذا يعنى أن جيوشا من الأميين جديدة لابد أن تضاف على الرغم من الجهود التى تبذل.

وعلى الرغم من التحسن الملحوظ الذى شهده تعليم الفتيات خلال عقدى السبعينيات والثمانينيات، فإن وضعهن ظل سيئًا نسبيًا إذا ما قورن بوضع الفتيان، ففى حين أن نسبة التحاق الفتيات كانت تبلغ ٥٤٪ عام ١٩٧٥ وارتفعت إلى ٧٥٪ عام ١٩٩١، فإن النسبتين المناظرتين لدى الذكور كانتا ٨٥ و٩٢٪ على التوالى، وفى حين أن زهاء ٢٢٪ من أطفال المنطقة العربية من فئة العمر ٦-١١ سنة قدر ألا يكونوا ملتحقين بالمدرسة عام ٢٠٠٠، فقد قدر أن معظمهم سيكونون من الفتيات، فى حالة استمرار السياسة التعليمية على ما كانت عليه.

وشهد معدل الالتحاق بالتعليم الثانوى نموًا سريعًا بين عامى ١٩٧٥ و١٩٩١ (٦٠٠٪ سنويا)، وهذه الزيادة كانت أعلى من معدل النمو المناظر للسكان من فئة العمر ١٢-١٧ سنة، وارتفع عدد طلبة المدارس الثانوية من فئة ٥ ملايين عام ١٩٧٥ إلى ١٥ مليونًا عام ١٩٩١. وقدر أن يبلغ هذا العدد عام ٢٠٠٠ حوالى ٢٢ مليونًا.

وقد اتسم الالتحاق بالمدارس الثانوية بتفاوت كبير بين التعليم المهنى والتعليم العام: ٨٨٪ فيما يتعلق بالتعليم العام و١١٪ فقط فيما يتعلق بالتعليم المهنى. ومن بين هؤلاء الأحد عشر فى المائة يتخصص أكثر من النصف فى التعليم التجارى (أعمال السكرتارية)، وبلغت حصة التعليم الصناعى ٢٥٪، والتعليم الزراعى ١٠٪، والاقتصاد المنزلى وغيره من الموضوعات نحو ٤٪، ومعدلات التحاق الإناث بالتعليم الثانوى التقنى والمهنى كانت أدنى بكثير من المعدلات المناظرة لدى الذكور، وقد غلب على التخصصات الجاذبة للفتيات: أعمال السكرتارية، والأعمال المكتبية، والتمريض، والاقتصاد المنزلى، وغيرها من التخصصات المناسبة للوظائف التى تشغلها النساء عادة فى البلدان الإسلامية.

وفى الفترة من ١٩٧٥ ـ ١٩٩١، ازداد الالتحاق بالتعليم العالى بصورة مطردة نسبيًا، فارتفع من ٩٠٠.٠٠٠ عام ١٩٧٥ إلى ٢,٥ مليون عام ١٩٩١، وهو ما مثل ارتفاعًا بمعدل ١٨٤٪، وقد تخصص معظم طلبة التعليم العالى فى الدول العربية فى الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية، وطرأ تحسن ملحوظ على مشاركة النساء فى التعليم العالى من ٢٨٪ من مجموع الطلبة المسجلين عام ١٩٧٥ إلى ٣٧٪ عام ١٩٩١.

وارتفع عدد الملتحقين بمؤسسات التعليم قبل المدرسى من ٧٥٩٠٠٠ (٩٪) عام ١٩٧٥ إلى ١,٩ مليون (١٤٪) عام ١٩٩١. واختلف عدد مؤسسات التعليم قبل المدرسى وعدد المقاعد المتوافرة بصورة ملحوظة من دول عربية إلى أخرى، وهذا مرده ـ إلى حد كبير ـ إلى أن هذه المؤسسات لا تعتبر من مسئولية الدولة أو الحكومة.

وفى عام ١٩٧٠ بلغ عدد الأميين فى الدول الإسلامية العربية قرابة ٥٠ مليون أمى، أى بنسبة ٧٣٪ من مجموع السكان فى المنطقة العربية الذين يبلغون من العمر ١٥ عامًا وما فوق. وعلى الرغم من أن معدل الأميين انخفض إلى ٤٨,٧٪ عام ١٩٩٠، فإن العدد المطلق ارتفع إلى ٦١ مليونًا؛ نتيجة لزيادة عدد السكان. وتشير دراسة البيانات الإحصائية والإسقاطات المتعلقة بها إلى تقدير عدد الأميين بـ ٦٦ مليونًا عام ٢٠٠٠، وفى عام ١٩٩٠ بلغت نسبة النساء الأميات ٦٢٪ من هذا العدد الإجمالى، وقدر أن تكون نسبة ٥٠٪ من النساء من بين الكبار أميات عام ٢٠٠٠.

وارتفع العدد الإجمالى للمعلمين فى مراحل التعليم الثلاث من ٨١٧٠٠٠ عام ١٩٧٥ إلى ٢٣٥٤٠٠٠ عام ١٩٩١، علمًا بأن أكثر من نصف هؤلاء (١٣٠١٠٠٠ فى عام ١٩٩١) كانوا يعملون فى مرحلة التعليم الابتدائى، وقد انخفضت نسبة عدد التلاميذ إلى عدد المعلمين من ٣٢ و٢٢ و٢٠ تلميذًا للمعلم الواحد فى مراحل التعليم الابتدائى

والثانوى والعالى على التوالى فى عام ١٩٧٥ إلى ٢٤ و١٧ و١٨ على التوالى فى عام ١٩٩١ ، غير أن المنطقة العربية استمرت تعانى من نقص المعلمين المؤهلين، وقدر أن يتفاقم نتيجة للارتفاع المرتقب فى عدد الملتحقين

أما المصروفات العامة المخصصة للتربية كنسبة مئوية من الناتج القومى الإجمالى والتقنى شهدت تقلبات بين عامى ١٩٧٥ و١٩٩١ ، فإنها قدرت بنحو ٥,٥٪ ، وعانت معظم الدول الإسلامية العربية غير المنتجة للنفط من قلة الموارد المخصصة للتعليم بصفة عامة وللتعليم الأساسى بصفة خاصة، وهذا الوضع لم يستنفر المعنيين بالبحث عن موارد غير تقليدية، إلا بإفساح المجال للقطاع الخاص الذى أصبحت دائرته تتسع عاما بعد عام، خاصة بعد انهيار منظومة الدول الاشتراكية.

وفى تقرير التنمية البشرية عن عام ٢٠٠٠ الصادر عن البرنامج الإنمائى للأمم المتحدة يرصد عددًا من المؤشرات الدالة على النمو التعليمى فى آخر القرن، نجملها فيما يلى فى عدد من البلدان الإسلامية غير العربية ألا وهى على الترتيب : ماليزيا - تركيا - جمهورية إيران الإسلامية - إندونيسيا - پاكستان - بنجلاديش - الكونغو، ونورد مؤشرات كل دولة، وفقًا للترتيب نفسه :

١ - معدل القراءة والكتابة بين البالغين (النسبة المئوية لمن تبلغ أعمارهم ١٥ سنة أو أكثر) عام ١٩٩٨ على التوالى : ٨٦,٤ - ٨٤,٦ - ٧٤,٧ - ٨٥ - ٤٤ - ٤٠,١ - ٥٨,٩ .

٢ - معدل معرفة القراءة والكتابة بين الشباب (النسبة المئوية لمن تبلغ أعمارهم ١٥ - ٢٤ سنة) عام ١٩٩٨ ، على التوالى : ٩٧,١ - ٩٥,٩ - ٩٣,٢ - ٩٧,٣ - ٦١,٤ - ٤٩,٦ - ٧٩,٧ .

٣ - نسبة القيد فى التعليم الابتدائى حسب الفئة العمرية (النسبة المئوية من الفئة العمرية ذات الصلة) ١٩٩٧ ، على التوالى : ٩٩,٩ - ٩٩,٩ - ٩٠ - ٩٩,٢ - . . . . - ٧٥,١ - ٥٨,٢ .

٤ - نسبة القيد فى التعليم الثانوى حسب الفئة العمرية (النسبة المئوية من الفئة العمرية ذات الصلة) ١٩٩٧ ، على التوالى : ٦٤ - ٥٨,٤ - ٨١,٢ - ٥٦,١ - . . . . - ٢١,٦ - ٣٧,١ .

٥ - الأطفال الذين يصلون إلى الصف الخامس (٪) ١٩٩٥ - ٩٧ ، على التوالى : ٩٩ - ٩٥ - ٩٠ - ٨٨ - . . . . - ٦٤ .

٦ - الطلبة الذين يدرسون فى كليات العلوم (كنسبة مئوية من مجموع الطلبة فى التعليم العالى) ١٩٩٥ - ٩٧ ، على التوالى : . . . - ٢٢ - ٢٦ - ٢٨ - . . . .

٧ـ الإنفاق على التعليم :

ـ كنسبة مئوية من الناتج القومى الإجمالى ١٩٩٥ـ٩٧، على التوالى : ٩ , ٤ ـ ٢ , ٢ ـ ٤ ـ ٤ , ١ـ٧ , ٢ـ ٢ , ٢ ـ. ٠٠

ـ كنسبة مئوية من مجموع الإنفاق الحكومى ١٩٩٥ـ٩٧، على التوالى : ٤ , ١٥ ـ ٧ , ١٤ ـ٨ , ١٧ ـ ٤ , ٧ـ١ , ٧ ـ. ٠٠ ـ. ٠٠

ـ ما قبل الابتدائى والثانوى (كنسبة مئوية من جميع مراحل التعليم) ١٩٩٤ـ٩٧، على التوالى : ٢ , ٦٣ ـ ٣ , ٦٥ ـ ٩ , ٦٢ ـ ٥ , ٧٣ـ ٨ , ٧٩ـ ١٣ ـ. ٠٠

ـ العالى (كنسبة مئوية من جميع مراحل التعليم) ١٩٩٤ـ٩٧، على التوالى : ٥ , ٢٥ ـ ٧ , ٣٤ـ٩ , ٢٢ ـ ٤ , ٢٤ ـ ٦ , ٨٨ـ٩ , ٧ـ. ٠٠

تعليم المرأة:

حقيقة إن الشريعة الإسلامية قد فرقت بين الرجل والمرأة فى بعض الحقوق، مثل : حق الإرث، ومسألة الشهادة على الديون والمواثيق، غير أنها أعطت المرأة حقها كاملاً فى المجتمع الإسلامى، وحققت لها عدالة فى المعاملة بعد أن رفع عنها القرآن الكريم ـ لأول مرة ـ لعنة الخطيئة الأبدية، ووصمة الجسد المرذول، فكلّ من الزوجين قد وسوس له الشيطان واستحق الغفران بالندم والتوبة، غير أن مركز المرأة من الناحية القانونية كان شيئًا، ومركزها العملى فى الحياة اليومية شيئًا آخر .

وكان حظ المرأة من التعليم محدوداً للغاية فى بداية القرن العشرين فى كثير من البلدان الإسلامية، وإن شهدت بلدان أخرى بدايات مبكرة، ربما ترجع إلى منتصف القرن التاسع عشر، مثل لبنان ومصر، وكان معظم ما يتم من تعليم للبنات محصورا فى البداية فى بنات الأسر "الراقية"، وقد انتشرت بينهن عادة استخدام معلمات أجنبيات لتهذيب وتثقيف عقولهن وفقًا للنموذج الغربى .

وكانت البذور الأولى لتعليم البنات على يد الإرسالية الأمريكية فى مصر فى أواسط القرن التاسع عشر (١٨٦٥)، تلك الإرسالية التى اختارت "أسيوط" وسط صعيد مصر؛ لتنشئ أول مدرسة فى منطقة كانت أبعد ما يمكن عن تقبل هذا التغيير الكبير، ولعلها تعمدت هذا المكان لما كانت تعرفه من أنه أرض بكر تستطيع أن تروج فيها ما تريد، خاصة أنها كانت مشهورة بتمركز المصريين الأقباط، وليس غريباً أن نرى مؤتمراً قبطيّاً يعقد فيها بعد ذلك عقب مقتل بطرس غالى الذى كان رئيساً للوزراء عام ١٩١٠ .

وما أن أهل القرن العشرون حتى شهدنا كتاب **قاسم أمين "المرأة الجديدة"** ، وهو الكتاب الثانى للمؤلف نفسه بعد كتابه الذى أحدث دويًا هائلاً بعنوان **"تحرير المرأة"** الذى ظهر عام ١٨٩٩ ، وعلى الرغم من أن الكتابين كانا يتعلقان بما أسماه المؤلف بقضية تحرير المرأة، فإن المسألة التعليمية احتلت موقع القلب من الكتابين على أساس أن التعليم هو السبيل الحقيقى للتحرر والتقدم.

وربما يصح الإشارة إلى رائدة مهمة من رائدات التعليم فى العالم الإسلامى، ألا وهى "نبوية موسى" التى تخرجت فى مدرسة معلمات السنية بمصر عام ١٩٠٥ ، واستطاعت أن تتقدم من الخارج إلى امتحان الثانوية العامة عام ١٩٠٧ ؛ حيث لم تكن هناك مدرسة ثانوية للبنات، وتكون بذلك أول فتاة مسلمة تحصل على هذه الدرجة، ويؤهلها هذا أيضًا إلى أن تكون أول من تولت منصبًا قياديًا تعليميًا؛ حيث عينت ناظرة عام ١٩٠٩ فى مدرسة ابتدائية للبنات تابعة لجمعية محلية فى الفيوم.

وفى ليبيا أنشئت مدرسة رشدية، أول مدرسة للبنات قد ظهرت فى العام ٩٨/ ١٨٩٩ ، و كان الهدف منها منع بنات ضباط الحامية العثمانية من الالتحاق بالمدارس الأجنبية، والمشى فهى لم تكن مفتوحة لتعليم بنات عامة الشعب العربى فى ليبيا. وفى عام ١٩١٠ تأسست جمعية نسائية تحت اسم "جمعية النسوان العثمانية الخيرية" مركزها بالمدرسة الرشدية للبنات، وكان الغرض منها تهيئة أمهات المستقبل، وذلك بتعليمهن الإدارة البيتية والحقوق الزوجية، وحفظ الصحة، وتربية الأطفال، والخياطة والنقش، والطبخ، والغسالة، وكى الملابس، والنسيج، وصنع البسط. . .

وقد لوحظ عقب الاحتلال الإيطالى لليبيا إحجام من قبل الليبيين عن تعليم بناتهن بعدما رأوه من وحشية المحتلين وسوء سلوكهم الخلقى الذى يتناقض مع الشريعة الإسلامية والتقاليد الاجتماعية القائمة، وقد حاول الإيطاليون إنشاء مدارس لتعليم البنت الليبية، فنصت القوانين الأساسية كذلك على إنشاء مدارس تعليم البنات العربيات المسلمات العلوم المنزلية إلى جانب العلوم العادية التى تعطى للبنين، لكن هذا التعليم ظل مجرد نصوص لم تر النور فترة طويلة.

ولعل أخطر حادث فى تعليم المرأة هو التحاقها بالجامعة فى مصر سنة ١٩٢٥ ، ويروى "**أحمد لطفى السيد**" أول مدير للجامعة أن الجامعة قد قبلت بعض الطالبات فى أول الأمر "سرا" ، فقد حدث أن طلب إليه بعض عمداء الكليات فى أول سنة لافتتاح جامعة فؤاد، بعد أن أصبحت حكومية سنة ١٩٢٥ ، وهى جامعة القاهرة الآن - أن تقبل الجامعة البنات

الحائزات على البكالوريا (الثانوية العامة)، فأسر إليهم فى ذلك الحين أن هذه المسألة شائكة، وأنه يشك فى رضى الحكومة عنها، ويعترف بأنهم قرروا فيما بينهم أن يقبلوا البنات الحائزات على البكالوريا من غير أن تثار هذه المسألة فى الصحف أو فى الخطب، حتى وضعوا الرأى العام والحكومة معا أمام الأمر الواقع، وقد نجحوا فى ذلك.

وبعد أن ساروا على هذا النهج عشر سنوات، حدث ما كانوا يتوقعونه، فقد قامت ضجة تنكر عليهم هذا الاختلاط، فلم يأبهوا لها، واستمر قبول الطالبات اللائى يدرسن مع زملائهن الصبيان.

وتشير قراءة المذكرة الخاصة بالسياسة التعليمية فى عهد الاحتلال البريطانى فى العراق، والتقنى رسمها الميجور "بومن"، ناظر المعارف العمومية فى شهر أغسطس من عام ١٩١٩ـ إلى أن الظروف التى كانت قائمة جعلت من تعليم البنات مسألة صعبة، وهذا تبرير من الميجور "بومن" لاستقدام مربية إنجليزية ذات خبرة طويلة كانت تعمل فى الهند، وقد وصف مدارس البنات القائمة بأنها تابعة لبعض المؤسسات والجمعيات الأهلية والأجنبية: كمدارس الطائفة الإسرائيلية، ومدرسة الراهبات الفرنسيات. وكانت هناك مدارس خاصة بالبنات المسلمات، غير أنها كانت قليلة ومتخلفة، ولا تختلف فى مستواها الدراسى عن رياض الأطفال.

ولما جاءت الخبيرة الإنجليزية، اتخذت إجراءات افتتاح مدرسة للبنات، والتى تم افتتاحها فى يناير ١٩٢٠ فى بغداد، وكان مستواها التعليمى لا يتعدى مستوى المرحلة الأولى. لكن الأهالى لم يتقبلوا هذا الأمر بسهولة، حتى أن إحدى طالبات المدرسة تروى صوراً من المقاومة مفزعة حقًا، فمن ذلك: استخدام السباب والشتائم، وإلصاق التهم الشائنة، بل إن بعض الفتيات كن يتعرضن لإلقاء الحجارة عليهن، وهو ما دفع الإدارة أن تتخذ احتياطاتها لحراسة الطالبات والمعلمات.

وفى الوقت الذى كانت فيه نظارة المعارف تسير ببطء لفتح المدارس للبنات المسلمات، كان هناك عدد لا بأس به من مدارس البنات الخاصة بالطوائف المسيحية والبعثات التبشيرية والأليانس الإسرائيلية، متوزعة فى المدن الرئيسية الثلاث (بغداد، والموصل، والبصرة)، وكانت حصة الموصل من هذه المدارس مسلمى الأكبر.

وإذا كان تعليم البنات قد عرف طريقه إلى التنفيذ منذ أواخر القرن التاسع عشر فى كثير من البلاد العربية الأخرى، فإنه تأخر جدا بالنسبة للملكة العربية السعودية؛ نظراً للمقاومة العنيفة للمبدأ والخشية أن يؤدى إلى الاختلاط بالرجال. والحق أن هذا التعليم ما كان ليبدأ

عام ١٩٦٠ لولا إصرار (الأمير) فيصل بن عبد العزيز حينما كان وليّا للعهد؛ إذ جاءه نفر من الأهالى يطلبون إليه إغلاق المدرسة التى فتحت فى بلدتهم بحجة أن أهل البلده جميعا لا يريدون لبناتهم أن يتعلمن. وناقش الأمير الاعتراضات التى سمعها واستخدم فصاحته؛ ليقنع المعترضين بأن تعليم البنات خير، وأن كل الضمانات متوافرة فى المدارس التى أنشأتها الدولة لتبقى الفتاة السعودية التى تتعلم محافظة على دينها وأخلاقها؛ إذ صممت لها مناهج خاصة تمتلئ بالثقافة الدينية، وأشرفت - ولا تزال - على المدارس إدارة مستقلة بتعليم البنات يديرها علماء دين فى الغالب والأعم.

ولم يمض وقت قصير حتى أخذت البنات يتسابقن على التعليم بدرجة ربما تفوق درجة إقبال الصبية والشباب.

وشهد تعليم البنات فى البلدان الإسلامية العربية قفزات ملموسة، بدءاً من الربع الثانى من القرن العشرين، وبعد أن كان عدد البنات فى المدارس الأولية والابتدائية فى مصر سنة ١٩٢١ حوالى٢١,٧٤٧ أصبح بعد عشر سنوات ١٠٩,٩٢٣، وفى عام ١٩٥٤ أصبح ٥٨٨,٦٨٩ فى المدارس الابتدائية وحدها.

وفى العراق سار تعليم البنات بخطا واسعة عقب إعلان الدستور سنة ١٩٢٥، ففى سنة ١٩٣١ كان عدد البنات فى المدارس الابتدائية العراقية الحكومية ٧٠٤٦، بينما بلغ عدد الذكور ٢٧٤٦٧، وفى عام ١٩٣٩ ارتفع عدد البنات إلى ٢٧١١٥ وعدد الذكور ٦٩٥٠٥. وفى عام ١٩٥٣ ارتفع عدد البنات فى المدارس الحرة والأجنبية فى المرحلة الابتدائية إلى ٥٨,١٢١، وعدد الذكور ١٨٥,٤٦٦، أى بنسبة ٧٦٪ للذكور و٢٣,٢٪ للإناث من مجموع عدد التلاميذ.

وفى سوريا كان عدد البنات فى المدارس الابتدائية السورية فى سنة ١٩٣١ حوالى ١٠,٢٢٥ وعدد الذكور ٢٧,٩٢٠، وفى سنة ١٩٤١ أصبح عدد البنات ٢٠,٠٢٠ والذكور ٥٠,٧٧٩، وفى سنة ١٩٤٨، أى بعد انقضاء أربعة أعوام فقط على انتهاء الانتداب الفرنسى، كانت الزيادة بنسبة ٨٠٪، وهى تعادل مجموع ما حصل من الزيادة خلال سنى الانتداب جميعًا. واستمرت الزيادة فى عدد التلميذات، فبلغ عددهن فى سنة ١٩٥٣ حوالى ٨٨,٢٥٤ فى مختلف المدارس الابتدائية، بينما بلغ عدد التلاميذ ٢٢٢,٧٧٦، أى أن النسبة المئوية للبنين ٧٢,٤٪ وللبنات ٢٧,٦٪.

وتبرز مشكلة المرأة فى قضية الأمية، وهى مشكلة حضارية معقدة فى أسبابها ونتائجها تتصل جميعًا بمكانة المرأة فى المجتمع، وبفرص العمل المتاحة لها وبمدى مشاركتها فى

الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتتجلى فى نطاق الأسرة، وفى العادات والتقاليد، وفى الحقوق والواجبات، وتنبع أصلاً من التمييز الذى هو وليد مواقف حضارية تاريخية، وكلها لا تتفق مع أصول العقيدة أو مع مطالب المجتمع والحضارة.

وقد تجلت هذه المشكلة فى لغة الأرقام، فقد قدرت نسبة الأمية عام ١٩٦٠ فى البلاد الإسلامية العربية بين الكبار بحوالى ٨١٪، وكان نصيب الإناث منها حوالى ٩١٪ ونصيب الذكور حوالى ٧٢٪، وفى عام ١٩٧٠ قدرت النسبة العامة للأمية بحوالى ٣٧٪ (أى حوالى ٦٨٣٠٠٠٠٠ رجل وامرأة)، وكانت نسبة الأمية من مجموع الإناث ٨٦٪ ونسبة الأمية من الذكور حوالى ٦١٪.

وتجلت هذه المشكلة على مستوى البنات فى سن التعليم، فعلى الرغم من ارتفاع نسبة النمو لصالحهن بالقياس إلى البنين فى المراحل التعليمية المختلفة، فإن نسبتهن فى مراحل التعليم عامة كانت دون النسب المقابلة لهن فى هذه البلاد النامية عمومًا، وبدت هذه المشكلة فيما يلى:

هبوط نسبة البنات الملتحقات بالمدرسة الابتدائية، فعلى الرغم من أن التعليم قد قفز قفزات واسعة خلال الستينيات والسبعينيات من القرن، فقد ظل خارج المدرسة على مستوى المنطقة العربية حوالى ٧٠٪ من البنات اللواتى هن فى سن التعليم الابتدائى. وكان لهذا أسباب كثيرة، منها عدم التحاق نسبة كبيرة منهن منذ البداية لظروف اقتصادية أو لتحكم العادات والتقاليد، أو بسبب تسرب الكثير منهن قبل إتمامهن الدراسة لأسباب اجتماعية واقتصادية أيضًا، أو لعدم ملاءمة مكان المدرسة، أو محتوى التعليم، ومع ذلك فإن الاتجاه العام كان باعثًا على الأمل، حيث اقتربت نسبة تعليم البنات فى بلاد إلى نسبة الذكور بينما ظلت نسبتهن فى بلاد أخرى لا تتجاوز ١٠٪.

ضآلة نسبتهن فى التعليم الثانوى فقد وصلت فى أول السبعينيات نسبة من هن خارج المدارس من الفئة العمرية لهذا التعليم حوالى ٨٥٪، بل إن هناك بلادًا إسلامية كانت فرص التعليم أمام البنات فيها تقل إلى حد بعيد.

ارتفاع نسبة الأمية بين الكبار من النساء (١٥ سنة فأكثر) بصورة بارزة فى الفترة نفسها؛ إذ وصلت فى بعض البلاد إلى ٩٠٪ وفى بعضها الآخر ٨٠٪، وانعكست هذه الحالة على مدى مشاركة المرأة بصفة عامة فى القوى العاملة، ومن ذلك على سبيل المثال أن هذه النسبة تراوحت من ٦ و٩ فى سوريا إلى ١٪ وأقل فى بلدان إسلامية أخرى، بينما بلغت هذه النسبة حدًا مرتفعًا فى البلاد المتقدمة، فقد بلغت فى اليابان ٣٧٪، وفى الولايات المتحدة الأمريكية ٣٠٪، وفى بولندا ٤٦٪.

وفى كل البلدان الإسلامية التى بدأت فيها حركة تعليم البنات منذ وقت مبكر من القرن، ثم تلك التى لحقت بعد ذلك، استند أنصار تعليم البنات من المفكرين والقائمين على إنشاء المعاهد التعليمية لهن إلى جملة من الأسباب الدافعة على وجه العموم، نذكر منها:

أهمية المرأة بالنسبة للرجل، فهى شريكته ومعينته ورفيقة حياته ومكملته، وهى ما برحت منذ بدء العالم، وستبقى إلى نهايته غير مفترقة عن الرجل، وهذا الاتحاد التام بينهما جعل لكلّ منهما تأثيراً عظيمًا على الآخر، والتأمل فى هذه الحقيقة يدفع بالضرورة إلى استشعار الحاجة إلى تعليم المرأة أشد كثيرا من الحاجة إلى تعليم الرجل؛ حيث إن تأثير المرأة على الرجل أشد من تأثيره عليها، وكأن المرأة استعاضت عن ضعف بنيتها إزاء الرجل بقوة عواطفها.

أوجب الله تعلم العلم على كل مسلم ومسلمة، كما أوجب على أمهات المؤمنين أن يعلمن الناس ذكورهم وإناثهم ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ (الأحزاب: ٣٤)، فكان الرجل يأتى إليهن ويستفتيهن، ويتلقى ما يلقينه من أحكام الله ومكارم الأخلاق، وبذلك أخذت عقول الرجال ترجع إلى رشدها وتعلم ألا دخل لاختلاف الصنف أو الشعوب أو الأمم فى التفاضل، فقد جعل الله التفاضل بين الكائنات تابعًا لما بينها من الفضل والمزايا، ومن ذا الذى يستطيع أن يعتقد فضل بدوى جهل وسيلة الاتصال بالمعرفة، على امرأة وصلت الليل بالأيام فى طلب العلم حتى تثقف عقلها وتهذبت نفسها؟

تصور كثير من الرجال أن تعليم المرأة وعفتها لا يجتمعان، حيث إنها ناقصة العقل شديدة الحيلة، وبالتالى فإن تعليمها يؤدى إلى ازدياد براعتها فى الاحتيال والخدعة والاسترسال مع الشهوة، وليس هناك ما هو أبعد عن الحقيقة من ذلك، فإن التعليم - خصوصا إذا كان مصحوبا بتهذيب الأخلاق - يرفع المرأة ويرد إليها مرتبتها واعتبارها ويكمل عقلها ويتيح لها القدرة على التبصر فى أعمالها، فالمرأة المتعلمة أكثر من غيرها تخشى عواقب الأمور.

التعليم يساعد المرأة على القيام بوظيفتها الاجتماعية، فلقد أظهرت الوقائع أن كثيراً من النساء لا يجدن من الرجال من يعولهن كالبنت التى تفقد أقرباءها ولم تتزوج، والمرأة المطلقة والأرملة التى يتوفى زوجها، والوالدة التى ليس لها أولاد ذكور أو لها أولاد قصر، كل هؤلاء يحتجن إلى التعليم؛ ليتمكن من القيام بما يسد حاجتهن وحاجات أولادهن إن كان لهم أولاد. وكانت النساء يضعن أختامهن على حساب أو مستند أو عقد يجهلن

موضوعه أو قيمته وأهميته لعدم إدراكهن كل ما يحتوى عليه، أو عدم كفاءتهن لفهم ما أودعن، فتجرد الواحدة منهن من حقوقها الثابتة بتزوير أو غش، لكن ذلك يقل احتماله كثيراً فى حالة تعلمها.

حق التعليم:

فى حوالى منتصف القرن قدرت بعض المراجع وضع الأمية فى أربع دول إسلامية من مجموع السكان (١٥) سنة فأكثر كالتالى:

- المملكة الأردنية الهاشمية	تراوحت بين ٨٠ و٨٥٪
- العراق	تراوحت بين ٨٠ و٩٠٪
- سوريا	تراوحت بين ٧٠ و٨٠٪
- مصر	تراوحت بين ٧٥ و٨٠٪

مع النظر بعين الاعتبار إلى ضعف الدقة فى الإحصاءات كما هو مشهور فى معظم البلدان النامية، ومنها البلدان الإسلامية فى هذه الفترة من الزمن.

وربما يكون ضرورياً الإشارة إلى خطوة على درجة كبيرة من التقدمية، حيث أصدر د. **عبد الرزاق أحمد السنهورى** الذى كان وزيراً للمعارف فى مصر القرار الوزارى رقم ٦٥٤٥ بتاريخ ١٠/ ١٠/ ١٩٤٥ بإنشاء جامعة شعبية بالقاهرة، والتى أريد بها ألا تحصر جهدها فى محو الأمية بالمعنى الأبجدى وحده، وإنما ما عرف فيما بعد بـ "محو الأمية الحضارى"، على أساس أن جذور الأمية إنما تكمن فى التخلف القائم، وأن محاربة الأمية لا تكون فعالة حقيقة إلا بالهجوم على التخلف فى مظاهره ومنابعه وأسبابه، فى صورة من صور تعليم الكبار، وهذا يتبدى لنا من النظر فى أغراضها كما نصت عليها المادة الأولى من قرار إنشائها:

- تنظيم دراسات عقلية بقصد تكوين الشخصية وترقية الملكات ورفع المستوى الثقافى.

- العمل على نشر الثقافة العامة بين طبقات الشعب على أساس من الرغبة الشخصية دون اشتراط مؤهلات خاصة.

- المساهمة فى إيقاظ الوعى القومى عن طريق العمل على رفع المستوى العام الفكرى والاجتماعى.

- العناية بنواحى النشاط الاجتماعى للطلبة المنتسبين للجامعة عن طريق تنظيم رحلات وإقامة حفلات رياضية وترفيهية.

وإذا ما نظرنا إلى البلدان الإسلامية العربية فى الوضع العالمى فى أواسط القرن، فسوف نجد أنها كانت تقع فى منطقة تعتبر من أكبر مناطق انتشار الأمية فى العالم، فهذه المنطقة كانت تضم ٩٧ دولة يسكنها حوالى ٥٦٪ من سكان العالم، إلا أنها تحملت حوالى ٩٠٪ من مجموع الأميين الذين عاشوا فيه، وكانت هناك ٨٠ دولة فى المنطقة الأخرى من العالم يسكنها حوالى ١٢٪ من السكان، ولا تتحمل إلا ١٪ فقط من الأميين فى العالم.

ومن الجدير بالذكر أن عدداً من البلدان الإسلامية شهدت جهوداً ملحوظة نحو سد منابع الأمية بتقرير مبدأ الإلزام فى التعليم، ومن هنا نجد أول دستور فى مصر عام ١٩٢٣ ينص فى المادة ١٩ منه على أن "التعليم الأولى إلزامى لجميع المصريين من بين بنين وبنات، وهو مجانى فى المكاتب العامة". وفى سوريا نص دستور ١٩٣٠ فى المادة ١٤ على أن "التعليم الأولى إلزامى مبدئيًا لجميع السوريين من بنين وبنات". أما العراق فقد نص قانون المعارف رقم ٥٧ لسنة ١٩٤٠ على مجانية التعليم وإلزاميته فى الأماكن التى تعلنها الوزارة، وهكذا الشأن فى بلدان أخرى.

لكن المشكلة كانت تكمن فى معطيات واقع لم يسر على طريق أخذ هذه النصوص القانونية والدستورية مأخذ الجدية فى التنفيذ، من حيث الإمكانيات ومستوى الوعى القائم، إذ لم تنتشر المدارس بالصورة التى تجعل التعليم متاحًا لكل من يطلبه، ولم يكن الوعى قد بلغ درجة تثير الحماس لدى جميع الآباء كى يرسلوا أبناءهم للمدارس، فضلاً عما كانت تعيشه المرأة من أوضاع أخرت بداية تعليمها كثيراً عن بدايته بالنسبة للبنين.

ولعل ما يؤكد هذا أننا إذا نظرنا إلى الأوضاع الكمية للأمية فى عدد من الدول، فسوف نجد أنها استمرت دون المستوى المأمول والمتناسب مع ما كان يعلن من سياسات وقوانين ومبادئ.

وفى دولة مثل إيران، وقبل قيام الثورة الإسلامية، نجد أن عجز المدرسين والمدارس مثّل مشكلة مزمنة فى المناطق الريفية، ويرجع إنشاء فرق لمحو الأمية جزئيًا إلى دورها فى حل هذه المشكلة، فعندما كان الشاب يبلغ سن الثامنة عشرة كان يخضع لمنهج دراسى يستمر لمدة أربعة أشهر، وكان عليه بعدها أن يجتاز امتحانًا، فإذا ما رسب يتم توزيعه على قوات الجيش النظامى، أما إذا نجح فإنه يوزع على إحدى القرى لمدة أربعة عشر شهرا. وكان يمكن لفرق محو الأمية على المستوى الظاهرى أن تتباهى بالعديد من الإنجازات، فبحلول عام ١٩٦٧ كان قد تم تدريب ٣٥ ألف شخص، بالإضافة إلى ٢٣٨ تلميذ بالابتدائى و١١٠٦ شخص بالغ حضروا فصول محو الأمية التى نظمتها فرق محو الأمية، وأثلجت هذه النتائج صدر الحكومة، وظهر ذلك فى تنظيمها لفرق محو الأمية للإناث عام ١٩٦٩.

وقد أدت الجهود المكثفة لمحو الأمية فى تركيا إلى انخفاض نسبتها من ٢٤٪ من مجموع السكان البالغين من العمر أكثر من ١٥ سنة إلى ١٩,٣٪ فى الفترة بين عامى ١٩٨٥ و١٩٩٠، وكانت نسبة الانخفاض واضحة بين الإناث أكثر منها بين الذكور، فقد انخفضت نسبة الأمية بين الإناث من ٣٥,٧٪ عام ١٩٨٥ إلى ٢٨,٥٪ عام ١٩٩٠ بمعدل قدره ٧,٢٪، على حين انخفضت نسبة الأمية بين الذكور من ١٢,٤٪ إلى ١٠,٣٪ فى الفترة نفسها بمعدل قدره ٢,١٪.

وتدل الأرقام فى السبعينيات، على الرغم من تباينها من دولة إلى أخرى ومن عام إلى آخر، على أن نسبة الأمية بين الراشدين فى الدول الإسلامية العربية عامة (١٥٪) بلغت حوالى ٩٠٪ فى بعض الدول، و٤٥٪ فى بعضها الآخر، ولكنها بصفة عامة قربت من ٧٥٪، ومع اختلاف هذه النسبة بين المناطق فى كل دولة، وحسب الجنس، فمن الواضح أن ٨٠٪ من الأميين كانوا يوجدون فى الريف والبادية، كما أن نسبة الإناث كانت هى الأعلى منها بين الذكور.

ويبدو أن أهم عوامل تفاقمها بصفة عامة ـ فضلاً عما ورثته الأنظمة التربوية من عجز عن استيعاب المستحقين ـ ضآلة الجهود المبذولة إزاء النمو السكانى والنقص فى وضع خطط قومية شاملة ذات أهداف وبرامج وافية وقلة الموارد المرصودة، وغياب فلسفة متسقة، وهو ما ولّد الكثير من الذبذبة والاضطراب بين الأهداف والوسائل.

ويتضح هذا كله فى مدى الخطوات والجهود المبذولة فى هذا المجال، وعجزها عن تحقيق الأهداف المعلنة، ومن ذلك على سبيل المثال أن مجموع أعداد الذين شملتهم برامج محو الأمية فى عشر دول إسلامية، وهى الأردن والبحرين والجزائر والسعودية والسودان وسوريا والعراق ومصر واليمن الشمالية واليمن الجنوبى، لم يكد يبلغ على مدى خمس سنوات من الستينيات ثلاثة ملايين من الرجال والنساء، فى حين أن العدد الإجمالى للأميين فى زيادة مستمرة؛ بسبب دخول أعداد من الأطفال إلى صفوفهم تقدر خلال هذه المدة نفسها بحوالى عشرة ملايين، ثم إن الأموال التى تم رصدها لبرامج محو الأمية ظلت هامشية إلى حد بعيد بالقياس إلى ميزانيات التعليم المدرسى، فلم تصل هذه المخصصات على طوال السنوات الخمس فى خمس عشرة دولة إسلامية عربية إلى ما يساوى ٥٠ مليون دولار.

وعلى الرغم من بعض مبادرات الأخذ بمفهوم محو الأمية الوظيفى واستخدام الوسائل التكنولوچية الحديثة، ظلت المشكلة ضخمة وتطلبت الحاجة إلى مواجهتها جهداً أشمل، وتخطيطًا أوفى ونظرة أبعد، فقد تأكد ما يشبه الإجماع على أنها لم تعد مشكلة أمية الكبار

فى القراءة والكتابة ولا مشكلة أعداد متزايدة تتراكم مدة بعد أخرى لنقص الفرص فى التربية المدرسية، ولا مشكلة فتح فصول يضبطها نظام الحضور والغياب، وإنما تأكد أن المشكلة فى أعماقها وأبعادها ومداها، وفى أسبابها ومظاهرها، مشكلة حضارية فى المرتبة الأولى، ولا يمكن النظر إليها إلا فى سياق عملية التغيير الحضارى، وصميمها هى التنمية الشاملة بأبعادها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ومع ذلك فقد استمر المعدل البطىء للغاية لجهود محو الأمية، وعلى سبيل المثال، فى عام ١٩٨٠ نجد أن أعلى نسبة أمية فى مجموعة الدول الإسلامية العربية كانت فى اليمن (الشمالى)؛ حيث وصلت إلى ٦٩,١٪، تلتها كل من جيبوتى والمغرب وموريتانيا التى وصلت فى كل منها إلى ٥٩,٩٪، وأقلها الأردن حيث بلغت ٢٤,٨ ٪، تلتها الإمارات التى بلغت ٢٧٪، علمًا بأن المتوقع فى الغالب أن تكون لبنان أعلاها، لكن لم يظهر إحصاء خاص بها فى تلك الفترة؛ نظرًا لظروف الحرب الأهلية التى كانت قائمة فى تلك الفترة.

ومن أبرز الأحداث فى مجال محو الأمية فى البلدان الإسلامية العربية، وثيقة مهمة صدرت عام ١٩٨٧ بعنوان: "استراتيچية محو الأمية فى الوطن العربى"، وانطلقت الاستراتيچية أولا من أصل المشكلة الذى أشرنا إليه ألا وهو التخلف، ورمت إلى اقتحام مواقعه جميعا دفعة واحدة، وللوصول إلى ذلك دعت الاستراتيچية إلى تبنى خطة وطنية شاملة وإلزامية تلتقى فيها الجهود الشعبية مع الجهود الرسمية، وتقوم المؤسسات والهيئات بمختلف أنواع النشاط المتصل بمواجهة التخلف فى المجالات الثقافية والتعاونية والتعليمية والرياضية والإعلامية والاجتماعية والاقتصادية والحرفية، وعلى أن تمتد هذه البرامج لما بعد الحملة؛ لتصبح نشاطًا مؤسسيًا ينمو ويتصاعد.

وكان من الواضح أن هذه الاستراتيچية قد حلّقت فى أجواء عالية من التفاؤل الذى تجاوز معطيات الواقع الإسلامى المؤلم فى المنطقة العربية، فعلا رنين ألفاظها وطارت أحلامها بعيداً، وهو ما جعلها مجرد حلم لم يعرف طريقه إلى التنفيذ، ولعل ما أشارت إليه التقديرات والإسقاطات ينبئنا بحقيقة هذا كما يتبين لنا مما يلى:

زيادة أعداد الأميّين من ٦١ مليون عام ١٩٩٠ إلى ٦٦ مليون بنهاية القرن.

انخفاض نسبة السكان الأميين من ٤٩٪ من إجمالى السكان عام ١٩٩٠ إلى ٣٨٪ عام ٢٠٠٠.

تشكل النساء والفتيات دون استثناء أغلبية عدد السكان الأميين مع توقع استمرار هذا الاتجاه.

وقد شهدت بعض الدول الإسلامية غير العربية عدداً من تجارب محو الأمية، فمن ذلك، إيران، ففي ديسمبر ١٩٥٥ أمر الشاه "بهلوى" بتشكيل مجلس يضم عشرين عضواً ويتبع رئاسة مجلس الوزراء للقضاء على الأمية فى إيران، وبعد فترة من المناقشات بدأ المجلس يخطط الحملة ضد الأمية على أن يبدأ الأمر فى بعض المدن، واختيرت بعض المدارس الابتدائية؛ لتكون مراكز لتسجيل الأميين الكبار، وأنشئت فصول لتدريب المعلمين، وظهرت الإعلانات والملصقات الملونة والشعارات فى أماكن ظاهرة من المدارس الابتدائية أملاً فى جذب انتباه الأميين وتشجيعهم على الالتحاق بفصول محو الأمية.

وفى الشهور الأخيرة من خريف ١٩٥٦ افتتحت فصول محو الأمية، وطبقًا للإحصاءات التى أصدرتها إدارة تعليم الكبار بالوزارة كان هناك ٢٣١٧٠١ من الكبار يتعلمون القراءة والكتابة فى فصول محو الأمية فى العام الدراسى ٥٦/ ١٩٥٧، وفى الفترة نفسها كان هناك أيضا ما يقرب من ١٠٠,٠٠٠ من الجنود والحرس ورجال الشرطة الذين بدأوا يتابعون البرنامج، وفى السنة التالية بلغ عدد الدارسين المنتظمين فى فصول محو الأمية ٣٧٦,٣٤٧ شخص.

وفى إندونيسيا تشكلت عام ١٩٤٩ لجنة تعليم الجماهير فى كل قسم من أقسام الأقاليم، وفى أى مكان آخر رؤى من المصلحة تكوينها فيه، وكانت ألوان النشاط التى تقوم بها هذه الإدارة ذات طبيعتين، وهما:

١ - ألوان من النشاط ذات طبيعة تنفيذية، وهنا تدخل مكافحة الأمية، ودراسات الثقافة العامة ومناهج تعليم الكبار، والمكتبات الشعبية، والمناهج النسوية... إلخ.

٢ - ألوان من النشاط ذات طبيعة تنسيقية، ويقصد بها إيجاد صلات وثيقة بمنظمات الشباب والحركة الكشفية والمنظمات النسائية والمنظمات الرياضية... إلخ.

وطبقًا للتعدادات الفعلية التى أجريت فى إقليم جاكرتا فى سنة ١٩٤٩ كانت نسبة الأميين حوالى ٤٢٪ من السكان، وفى بودجونيجورو حوالى ٥٪، وفى جنوب سومطرة تراوحت النسبة بين ٤٧ و ٤٦ ٪. وبناء على هذه الحقائق والإحصاءات الأخرى أمكن تقدير نسبة الأميين الكبار (من سن ١٣ إلى ٤٥) بما يقرب من ٥٠٪ من مجموع السكان، وببساطة أمكن أن نعتبر أن عدد الأميين الكبار وصل إلى ٤١ مليونًا، وهو كان يمثل ٥٠٪ من مجموع السكان البالغ عددهم ٨٢ مليونًا.

وقد خطط عام ١٩٥١ لمشروع ضخم يستغرق تنفيذه عشر سنوات من أجل القضاء على الأمية فى إندونيسيا، وهو الأمر الذى كان يحتم أن تمحى أمية ما لا يقل عن ٤,٥ ملايين من الأميين كل عام، وإن لم تتح الظروف أن يتم هذا بالدقة التى كانوا قد تصوروها.

وحتى عام ١٩٧٨ كان كل الأميين والمنقطعين عن الدراسة الابتدائية يجمعون فى فصول مدرسة ابتدائية فى القرية، وهناك يتعلمون القراءة والكتابة والحساب على يد مدرس "خصوصى" وكان يطلب من الناس الحضور إلى المدرسة بعد الظهر، أى فى الوقت الذى هم فيه أشد حاجة إليه لكسب قوتهم، وكانت نتائج هذه المحاولات غير مشجعة. ولما بدأ مشروع جديد لمحو الأمية عام ١٩٧٨ بدفعة قوية من الرئيس الإندونيسى فى ذلك الوقت الجنرال سوهارتو اتجه الناس لتشكيل مجموعات للتعلم فى أوقات فراغهم (فى الأمسيات) واستخدام البيوت أماكن للتعلم. والشخص الذى كان يدرس لهم، أى المعلم، كان عادة شخصًا متعلمًا من أهل القرية، لذلك فلم يكن هناك ما يدعو إلى الخجل منه، وكان الناس يتعلمون القراءة والكتابة والحساب واللغة القومية ومواداً للتعليم الأساسى.

ووفقًا لتقرير التنمية البشرية الصادر عن الأمم المتحدة عن عام ١٩٩٥، بلغ معدل معرفة القراءة والكتابة بين البالغين عام ١٩٩٢ فى عدد من الدول الإسلامية غير العربية كالتالى:

- ماليزيا	٨١,٥٪
- تركيا	٨٠,٥٪
- إيران	٦٤,٩٪
- إندونيسيا	٨٢,٥٪
- باكستان	٣٥,٧٪
- نيجيريا	٥٢,٥٪
- أفغانستان	٢٨,٩٪
- بنجلاديش	٢٦,٤٪

وفى الجملة، نجد أن حركة محو الأمية وتعليم الكبار قد شهدت تغيراً جوهرياً فى البلدان الإسلامية منذ منتصف السبعينيات سواء فى المفاهيم أو السياسات، إلا أن التطور فى النواحى النوعية وفى التطبيق الفعلى لم يكن فى مستوى تلك التصورات والخطط المرسومة، والآمال المعقودة على أسلوب المواجهة الشاملة للخلاص من الأمية لم تحقق أغراضها كاملة، ورافق تطبيق هذا الأسلوب فى كثير من الأحيان جوانب سلبية، وأهم ما أدى إلى عدم اكتمال بعض الجهود وتقصيرها أن مفهوم الحملة الشاملة كان يستلزم تضافر جهود المجتمع كله للقضاء على أسباب التخلف المادية والمعنوية فى المجتمع بوجه عام.

ومثل هذا التكامل مع سائر جهود المجتمع لم يتوافر دومًا للكثير من الحملات الشاملة التى تم تطبيقها . وهكذا ظلت تلك الحملات ، رغم مزاياها الكبيرة والمشاركة الجماهيرية الواسعة فيها ، حملات لمحو الأمية الأبجدية فى وقت ساد فيه ، فى الدول الصناعية بوجه خاص ، شعار " محو الأمية الحضارية " ، وهو شعار احتاج إلى جهود كبيرة فى شتى مجالات التنمية ، وفى مجال التنمية الثقافية بوجه خاص . ومن هنا لم يكن من المستغرب أن يطلق على " الأمية الحضارية " فى البلدان الصناعية اسم " الأمية الجديدة " أو " أمية المستقبل " .



خامساً: بنية التعليم

ونقصد بالبنية هنا جملة العناصر الأساسية التى يتكون منها التعليم باعتباره نظامًا اجتماعيًا ، له هيكله التنظيمى الذى يعبر عنه نمط إدارته والمراحل التعليمية والقائمون بعملية التعليم من المعلمين بصفة خاصة ، وهو ما يمكن بيانه فيما يلى :

إدارة التعليم:

إذا نظرنا بنفاذ إلى " التقدم " و " التخلف " ، وهما الوجهان المتناقضان للحياة التعليمية فى القرن العشرين ، لوجدنا جوهر الفرق بينهما فى الإدارة ، فالتقدم يعنى بالضرورة بنوع مجتمع من المجتمعات حالة من الكفاية الإدارية تمكنه من تعبئة موارده البشرية والمادية والعلمية ، فى مختلف مجالات حياته أو بعضها على الأقل ، ومن تشغيلها وتوجيهها فى ضوء ما حدده من أهداف ، بحيث يتحقق له فى النهاية وبصفة مستمرة ناتج يفيض بدرجة ملحوظة عن كل ما تم إنفاقه وبذل فيه من جهد ، فينشأ عن اطراد " القيمة المضافة " حركة المجتمع المستمرة إلى أعلى وإلى أمام .

أما التخلف فمعناه استمرار قصور المجتمع عن تعبئة وتشغيل وتوجيه موارده بالمعدلات المرجوة وفق مستوى أهدافه وتطلعاته ، وإلى أن يتغير نمط التعبئة والتشغيل والتوجيه - أى نمط الإدارة - تغيرًا أساسيًا يبقى المجتمع فى فلك " النمو " لا " الانطلاق " و " التقدم " .

ولقد استقبلت البلدان النامية - ومن بينها البلدان الإسلامية - القرن العشرين بتركة إدارية مشحونة بالتخلف ، وعلى الرغم من كل الجهود التى بذلتها هذه البلدان فى معركتها ضد التخلف من أجل تطوير إدارتها فإنه يصعب القول بأنها استطاعت أن تنفض عن نفسها غبار ما ورثته من عصور الضعف والتأخر ، أو أنها أصبحت إدارات ذات فاعليات مستحدثة قادرة على التجديد .

ولقد صحب قيام "التعليم الحديث" فى معظم البلدان الإسلامية فى تواريخ مختلفة استحداث نمط "جديد" من الإدارة التعليمية كان جزءاً من عملية "تحديث" الإدارات العامة لتلك البلدان. وقد اتخذ ذلك النمط الإدارى - بوجه عام - شكلاً موحداً أو شبه موحد قوامه جهاز مركزى كان بمثابة "العقل المفكر" أو "المهيمن" للدولة فى شئون التعليم.

أما الأيدى المنفذة فكانت محدودة "التفكير"، **أولا**: لأنه لم يأت وليد الابتكار بقدر ما جاء وليد التقليد لتجارب بلدان أخرى. و**ثانيًا**: لأن الإدارة فهم منها أنها التنفيذ والتسيير والضبط والربط وفق خطوط وأنماط محددة سلفًا. و**ثالثًا**: لأن موضوع النشاط الإدارى لم يكن يتجاوز ذلك العدد القليل من المدارس بأهدافها الضيقة (وهى إعداد نفر من الموظفين للحكومة)، ومطالبها البسيطة (توفير معلم وكتاب وقرطاسة وسبورة)، وكل هذا وسط مجتمعات بدت قانعة بالقليل متغيرة بالقليل.

غير أن التعليم، ومن ورائه المجتمع، لم يبق على حاله "القديم" فى جملة البلدان الإسلامية، وإنما طرأ عليه وعلى سياسته تغيرات ملحوظة هزت التعادل أو التوازن بينه وبين إدارته، فانكشف عمق الأزمة الإدارية. لقد تحول التعليم من نشاط بسيط أو محدود إلى صناعة كبيرة فى حجمها وميزانيتها وطاقاتها العاملة وأهدافها ومسئولياتها، وظهر مع التعليم، بل فوقه، سياسات تعليمية ذات طموح فى مبادئها واتجاهاتها، مثل تكافؤ الفرص التعليمية، وحق كل مواطن فى العلم إلى أقصى ما تؤهله له مواهبه، وإيصال الخدمة التعليمية إلى أعماق الريف والبادية والقطاعات الاجتماعية المحرومة، والنهوض بمستوى التعليم ومحتواه وربطه بالحياة وتوجيهه لسد احتياجات المجتمع من العمالة الماهرة على شتى المستويات، فضلاً على تكوين "الشخصية الجيدة" التى تقدر على مواجهة تحديات العصر وتغالبها وتتغلب عليها.

ومن الإنصاف القول بأنه قد واكب تلك التغيرات فى التعليم وسياسته بعض التطور فى إدارات التعليم فى كثير من البلدان الإسلامية، يشهد بذلك ما جرى من محاولات لإعادة تنظيم الهياكل الإدارية لوزارات التعليم، وإعادة النظر فى خريطة المسئوليات والسلطات، وفى مراتب أو درجات السلم الإدارى، ومراجعة القوانين والقرارات واللوائح التعليمية، والعمل على تبسيط الإجراءات وتخفيف حدة "الروتين"، والاتجاه نحو اللامركزية والمشاركة الشعبية والطلابية، والشروع فى اصطناع التخطيط والبحث منهجيًا فى العمل وأساسًا لاتخاذ القرارات الإدارية.

لكن من الحق أيضًا أن نعترف بأن جملة ما أصاب إدارات التعليم من تطور لم يتجاوز

حدود " التحسين " ، وأن هذه الإدارات ما زالت فى حقيقتها فى كثير من الأحوال " طبيعتها الأولى " ، سواء من حيث الفلسفة والمفاهيم والوظائف ، أو من حيث البنية والعلاقات ومحاور الاهتمام ، أو من حيث طرق العمل وأساليبه ، أو من حيث الكفاية البشرية ، والقيم السلوكية .

فمن حيث الفلسفة والمفاهيم والوظائف ، استمرت الإدارة التعليمية جملة ، إلى حد كبير ، واقعة تحت تأثير تصور أنها نشاط فوق " العمل " (الفنى) و " العمالة " (العاملين فى التعليم) والناس ، وأنها مرادفة لركوب السلطة والهيمنة والأمر والإملاء ، واستمر التركيز فى العمل الإدارى على " النواحى الآلية " (المتعلقة بحرفية القواعد واللوائح والنظم وبأعمال السكرتارية والمسائل المالية) أكثر من " النواحى الإنسانية " (حفز الأفراد ومراعاة قدراتهم وقيمهم والاهتمام بالعلاقات فيما بينهم) وعلى " الجزئيات " أكثر من " الكليات " وعلى " التسيير " و " الإجراء " أو " التدوير " أكثر من " التجديد " و " الابتكار " و " التطوير " . ومع التسليم بكل ما قيل وجرى تحت اسم " الإدارة الديموقراطية " و " المشاركة " و " القيادة الجماعية " و " الحرية " و " القيادة الفردية " ، فالشعارات ظلت طويلاً مبهمة وظل الطريق أمام تحقيقها طويلاً .

وأما من حيث البنية والعلاقات ومحاور الاهتمام ونقاط الارتكاز ، فعلى الرغم مما شهدته كثير من الإدارات من تنظيم وإعادة تنظيم ، فقد بقى القديم هو الأصل والأساس ، وآية ذلك أن الأجهزة الفوقية فى المركز ظلت بيدها السلطة الحقيقية تحل وتعقد وتصنع بمفردها القرار ، وتضع وحدها اللوائح والنظم وقواعد العمل والإجراء ، أما المستويات الإجرائية ـ حيث المدارس والمجتمعات المحلية ـ فلم تملك إلا التنفيذ ، وحرياتها فى التصرف والحركة والمبادرة ظلت محدودة . والتقسيم التقليدى بين ما هو إدارى بالمعنى الحرفى (مثل : التعيينات ، الترقيات ، التنقلات ، وضع الميزانية ، الإنفاق على التعليم ، وإجراء الامتحانات) وبين ما هو فنى (مثل : تحديد الأهداف ، تصميم بنى جديدة للتعليم ، تطوير المناهج ، والنمو المهنى للمعلمين) ، ظل هو السائد دون إحكام صلة أو تكامل ودون موازنة فى السلطة بين الاثنين .

وعندما استحدثت أجهزة جديدة ، مثل : التخطيط ، البحوث ، التوثيق ، الإحصاءات أو المعلومات التربوية ، والخدمات الإضافية (المكتبات والوسائل التعليمية والشئون الطلابية) ، بقيت على الهامش ضيقة السلطة ضعيفة الأثر . كذلك فإنه عندما ظهرت أهمية الربط بين التعليم والحياة ، بين المدرسة والمجتمع ، لم تنشأ تنظيمات فعالة تفى بهذا الغرض ، وبقيت الإدارة التعليمية والمدرسية منطوية على نفسها لا تكاد تبصر أو تفيد مما

يجرى ويتوافر خارج التعليم والمدرسة. وفى جملة الأحوال قامت التنظيمات الإدارية بإعادة التنظيمات على الاجتهادات الشخصية أكثر من الخبرة العلمية، وبقيت هذه التنظيمات تعانى صعوبة الاتصال والتنسيق وبطء الحركة، داخليًا وخارجيًا، كما عانت من النقص الشديد فى الكفايات البشرية التى هى قوام كل تنظيم، ولم نسمع إلا مؤخرًا، وفى النزر اليسير، عن اهتمام الخطط التربوية بإصلاح إدارى وبتوفير الكفايات الإدارية اللازمة للتعليم.

وأما من حيث الطرائق والأساليب الإدارية فاستمرت ترجع - فى معظمها - إلى عصر ما قبل العلم والتكنولوچيا، وعصر ما قبل التعليم القياسى أو الكبير، بدليل ما رأيناه سائدًا من أساليب تقليدية فى وضع الميزانية والإنفاق والمعاملات المالية، ومن وسائل فى جمع المعلومات التربوية والإدارية وحفظها واسترجاعها، ومن طرق فى الاتصال والمراجعة، ومن تقنيات فى تنفيذ المشروعات والإشراف عليها وتقويم العمل وحساب العائد، وأخطر من كل هذا كيفية اتخاذ القرارات وتطبيق مبدأ المشاركة. وحتى الوسائل والأساليب الجديدة التى استحدثت مثل التخطيط والبحث، تاهت وسط القديم، وبدت مسخرة لخدمته، وفقدت بذلك قدرتها على التجديد.

وأما من حيث الكفاية البشرية - وهى أثمن وأهم أداة فى العملية الإدارية والتعليمية - فقد كان من الملاحظ أن ازدياد حجم عملية التعليم فى كثير من البلدان الإسلامية قد صحبه نمو فى الطاقة العاملة فى قطاع الإدارة التعليمية. غير أن هذا النمو جاء مشوبًا بثلاث نقائص حالت بينه وبين أن يكون عاملاً إيجابيًا فى الكفاية الإدارية، وبالتالى فى الكفاية التعليمية، وهذه النقائص هى:

أ - اتجاه هذا النمو إلى الناحية الكمية، وهو ما أدى إلى تضخم أعداد الموظفين "الإداريين" وإلى الإخلال بنسبتهم فى هيكل العمالة التعليمية، وبالتالى إلى ارتفاع تكاليف العمل الإدارى داخل ميزانيات التعليم.

ب - تحويل أعداد لا يستهان بها من المعلمين غير المؤهلين أو الفاشلين إلى وظائف إدارية تحت وهم أن من لا يصلح للتعليم يصلح لإدارته!.

ج - عدم الاعتراف بأن الإدارة مهنة لا يجوز الاشتغال بها إلا بعد إعداد أو تدريب كاف.

وأخيرًا فقد ترسب فى الإدارة التعليمية بعض القيم غير المرغوب فيها، مثل: "التأنى" أو "البطء" فى الحركة، التسلط، الفردية، المنافسة البغيضة، إيثار العافية، التهرب من المسئولية، المحسوبية، والالتزام بالقديم، وكلها قيم لا تعوق العمل الإدارى فحسب، بل تتعارض كذلك مع وجوب كون التعليم بنية منتقاة ونموذجًا فى العلاقات الإنسانية.

التعليم القلق:

هو تعليم تلك المرحلة التى تقع بين التعليم الابتدائى والتعليم العالى وتسمى التعليم الثانوى ، فهى قلقة من حيث أهدافها ، فهل هى إعداد للحياة أم لما يليها من تعليم وهو التعليم الجامعى بصفة خاصة؟ وهى قلقة من حيث مدتها فأحيانًا ما تضم مرحلتين سميتا بأسماء مختلفة : كفاءة وثانوى ، ثقافة عامة وثانوى ، متوسط وثانوى ، فضلاً عما يرافق هذا وذاك من اختلاف فى مدة الدراسة ، كما أنها قلقة من حيث نوعية ما تقدمه من مقررات ، فالشائع هو انقسامها إلى نوعين : **تعليم فنى تقنى ، وتعليم ثانوى أكاديمى** .

ومن المعروف أن الموروث الحضارى التربوى الإسلامى لم يكن يعرف مثل هذه المرحلة ، حيث انقسم التعليم فى أغلب الأحوال إلى مرحلة مبكرة تمثلت فى تعليم الكتاتيب؛ لتعليم أوليات العلوم المتوافرة ، ثم تعليم متقدم يتم فى المساجد الكبرى والمدارس . لكن عندما بدأ النقل والاقتباس من التعليم الغربى ، وخاصة فى مصر فى عهد محمد على مع بدايات القرن التاسع عشر عرفنا ما أطلق عليه فى ذلك الوقت بالمدرسة التجهيزية ، ووضح من التسمية أنها "تُجهِّز" أو "تُعِد" التلاميذ لما يلى من تعليم عال .

ولما كانت وظيفة المدرسة الثانوية فى البلدان الإسلامية اعتبرت المحور الأساسى الذى دار حوله العديد من التساؤلات حتى الآن؛ نظرًا لارتباط هذا باتجاهات الخطط المستقبلية التى تقوم عليها عمليات التجديد والتطوير وبنوعية التغيير ومداه ، وبطبيعة الأهداف التى من المفروض على التعليم الثانوى أن يعمل على تحقيقها ، فإن السؤال الذى طرح نفسه يتعلق بالتساؤل عما إذا كانت وظيفة المدرسة هى القيام بإعداد الطلاب فى مجالات تتصل بمقابلة حاجات المجتمع وتسيير الأعمال اليومية فيه ، أو أن وظيفتها تقتصر على مساعدة الفرد على تطوير قدراته واستعداداته وكيفية استخدام إمكاناته الفعلية بأحسن الطرق المجدية .

وعندما تبنت السياسة التعليمية الشطر الأول من التساؤل المتمثل فى أن وظيفة المدرسة هى مقابلة حاجات المجتمع ، فإن عملية إعداد الطالب للنجاح فى الاختبارات الفصلية ، وفى امتحان آخر العام من أجل الحصول على درجات عالية بغض النظر عن النتائج التى حققها فى مجال تطوير شخصيته أو تعديل سلوكه أو الارتقاء بمعارفه أصبحت هى الهدف الأساسى للعملية التعليمية ، كما حدث فى بعض البلدان الإسلامية ، خاصة وأن هذا الهدف نفسه كان يتسق مع الرغبة العامة فى استخدام نتيجة التخرج فى الالتحاق بالتعليم العالى .

أما فى حالة الاتجاه نحو تحقيق الشطر الثانى من التساؤل والمتمثل فى أهمية انعكاس أثر

التعليم نوعيًا على شخصية الطالب وطريقة تفكيره، فإن ذلك كان يتطلب من الدولة تغيير بنية المناهج وخطط الدراسة بطريقة تسمح بتعدد المقررات وتوفير فرص الاختيار أمام الطالب بما يتمشى مع ميوله واتجاهاته وقدراته العقلية وما يحقق تكييف الدراسة بما يلائم الفروق الفردية، وهو الأمر الذى نادراً ما تحقق.

أما عن تنويع التعليم الثانوى؛ فالنقص فيه يعكس عوامل اجتماعية واقتصادية وتاريخية وسياسية فى تطوير التعليم الثانوى وصلاته بالطلب الاجتماعى وبحاجات العمل والتنمية فيه.

فقد غلبت على التعليم عامة بمختلف مراحله الاتجاهات النظرية الأكاديمية سواء كان ذلك بتأثير بعض آثار عهود التأخر والجمود أو كان نتيجة النقل والاقتباس فى أنظمة التعليم المستحدث، وصاحب هذه الاتجاهات البعد عن خصائص الذاتية الحضارية والتأثر فى أحسن الأحوال بمجرد الطلب الاجتماعى للإعداد للوظائف الديوانية التى كانت موضع اهتمام الحكومات والسياسات التعليمية.

وظل هذا الاتجاه سائداً حتى الخمسينيات والستينيات حيث كان مفهوم التنمية يؤكد على النمو الاقتصادى وعلى مؤشراته فى زيادة الإنتاج القومى ومعدل دخل الفرد، باعتبار أن ذلك النمو بحد ذاته يوفر فرص العمل ويتبعه تحسين الأحوال الاجتماعية والثقافية بصورة تالية له. وظل الاهتمام معلقا بنماذج التربية الغربية وبنماذج أنظمتها التربوية فى الجوانب الأكاديمية منها خاصة، وكانت أهداف التعليم تخريج فئات من العاملين فى القطاع الحديث من الخدمات خاصة، وتبرز منها وظائف دواوين الحكومة والوظائف الكتابية والإدارية فى المؤسسات تؤيد هذه الأهداف اهتمام المواطنين بها، واعتبارها سبيلاً للتقدم الاجتماعى والاقتصادى، وترتب على ضآلة ذلك القطاع فيض من المتخرجين الذين لا يصلحون للعمل فى مجالات الإنتاج الأخرى، وبرزت مشكلة عدم الملاءمة بين النظام التربوى وبين مطالب العمل كما هو معروف من الحاجة إلى الأيدى الفنية على المستوى المتوسط، وتجلت هذه المشكلة فى ضآلة التعليم الفنى بالقياس إلى التعليم العام فى هذه المرحلة، سواء من حيث نسبة الملتحقين أو من حيث المنزلة الاجتماعية أو من حيث الإمكانيات وتطوير المناهج والدراسات.

ولعل تأملاً فى الأرقام التالية يظهر لنا هذه الحقيقة الخاصة بتطور نسبة التعليم الثانوى إلى التعليم كله فى جملة البلدان الإسلامية العربية:

السنة:	٦٠/٦١	٦٥/٦٦	٦٦/٦٧	٦٧/٦٨	٧١	٧٥
النسبة:	١٣,٢٥	١٦,٧	١٧,٧	١٨,٤	٢١,٤	٢٤,٢

إذ يلاحظ اطراد الزيادة فى أعداد الطلبة والطالبات الملتحقين بمرحلة الدراسة الثانوية وزيادة الإقبال عليه، وهو ما جعل عدد طلبته يصل إلى ما يقرب من ٢٥ بالمائة من جملة عدد الطلبة والطالبات فى جميع المراحل التعليمية. ولكن، على الرغم من زيادة الاهتمام بالتعليم الثانوى ككل؛ وهو ما أدى إلى ارتفاع كبير فى عدد الطلبة المسجلين به فإن نموه لم يكن متوازنًا فى جميع قطاعاته، إذ بينما كان الإقبال شديداً على التعليم الثانوى العام بشكله التقليدى فقد بقيت نسبة الملتحقين بالتعليم الثانوى الفنى على ما هى عليه أو تناقصت، ولم ترتفع هذه النسبة قليلاً فى عدد محدود من البلدان الإسلامية العربية، وذلك حسب ما يتضح لنا من الجدول التالى:

السنة:	٦١/٦٠	٦٦/٦٥	٦٧/٦٦	٦٨/٦٧	٧٥/٧٤
نسبة الفنى إلى العام:	١٨,٨	١١,٧	١١,٥	١٢,٥	١٠,٩

وإذا ما تركنا مسألة الأعداد، فإن هناك عدداً من المشكلات والقضايا المهمة التى تولدت داخل جسم هذا التعليم، وفى مقدمتها التخصص المبكر وخاصة فى مرحلة التعليم الثانوى العام، ففى عدد غير قليل من البلدان الإسلامية يلاحظ أن نظم التعليم الثانوى بها هى صورة مستوحاة من النظم التعليمية الأوروبية فى معظم الأحوال، وبخاصة النظامين الفرنسى والبريطانى.

ولئن جاز لهذه الدول اتباع نظام التخصص فى المدرسة الثانوية فإن بطء تقدمها العلمى والصناعى، بالإضافة إلى شح الخدمات المساعدة مثل الإرشاد التربوى والمهنى والنفسى لم يساعد على حسن الاختيار، وهذا ما دعا بعض الدول إلى تدارك الموقف، واتخاذ الخطوات اللازمة نحو إعادة النظر فى نظام التعليم الثانوى بشكل كلى ودراسة وسائل إصلاحه عن طريق إيجاد حلول إيجابية لمشاكله المتراكمة، واختيار أفضل هذه الحلول، ويمكن تلخيص أهم تلك المشكلات فيما يلى:

أ- الشعور بعدم قدرة التعليم الثانوى على مقابلة مخططات ومشروعات التنمية ومسايرة متطلبات التطور الاجتماعى والصناعى نتيجة لانخفاض كفاءة هذا التعليم الداخلية والخارجية.

ب- ظهور أنماط متعددة من نظم التعليم الثانوى فى مناطق أخرى من العالم للتخلص من المشكلات التى أحدثها استمرار وجود نمط واحد تقليدى، وهو ما دعا بعض الأنظمة التعليمية فى بلدان إسلامية إلى الخروج عن الجمود وتجربة نماذج جديدة لاختبارها واختيار أجداها من النواحى التربوية والتعليمية والاقتصادية.

ج ـ عجز المخططات السابقة عن إيجاد توازن بين أنواع التعليم الثانوى تبعًا لخطة مترابطة تأخذ فى اعتبارها مختلف الاتجاهات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية، وهو ما أدى إلى اتجاه معظم الطلاب إلى التعليم الثانوى العام، وقلة إقبالهم على التعليم الثانوى الفنى والتقنى.

د ـ ضرورة إيجاد نظام يجعل من المرحلة الثانوية مرحلة منتهية وموصلة فى آن واحد، وهو مما يمنح طالب المرحلة الثانوية فرصة مواصلة الدراسات العليا أو الاتجاه إلى سوق العمل الإنتاجى فى نهاية المرحلة، وبحيث يمكن توجيه العناية للخبرات العملية جنبًا إلى جنب مع الدراسة النظرية ومواد الثقافة العامة، وهذا يعنى دمج التعليم الثانوى العام مع التعليم الفنى والتقنى، وهو ما يرمى إلى ربط الطالب بمجالات العمل والإنتاج وجعل ما يتلقاه بالمدرسة أكثر ملاءمة للحياة.

هـ ـ عدم التوازن الكمى بين أعداد البنين والبنات بشكل ظاهر بمراحل التعليم الثانوى المختلفة وخلو المقررات الفنية والتقنية بصورة عامة من العنصر النسائى.

و ـ ضعف المردود من كلفة التعليم الثانوى؛ بسبب الهدر الذى ينتج عن الرسوب والتسرب.

ز ـ عدم وجود أجهزة دائمة تتولى تقويم مجالات التجديد فى البنية، ومتابعة النظر فى المناهج وطرق التدريس ووسائل التدريب اللازمة للمدرسين لمواجهة المشكلات ومواصلة التطور.

ح ـ عزلة التعليم الثانوى عما يدور بداخل الجامعات، وضرورة التنسيق بين ما يحدث بالمدرسة الثانوية وما هو كائن بالكليات الجامعية والمعاهد العليا.

وقد برز اتجاه يلح على فتح قنوات بين التعليم الثانوى العام والتعليم الثانوى الفنى، لكن الواقع العملى لم يشر إلى نجاح هذا التوجه للأسباب التالية:

١ ـ الفارق الكبير فى المناهج بين النوعين؛ إذ المواد المشتركة، وهى المواد الثقافية، لم تزد عن مقدار الثلث فى المناهج الفنية عما هى عليه فى العامة، بينما المناهج التطبيقية أو الفنية ندر وجودها فى هذه الأخيرة، الأمر الذى جعل إكمال المناهج الثانوية العامة عملية متعذرة على التلاميذ إذا انتقلوا من المدارس الفنية إلى العامة.

٢ ـ فى ضوء السياسة العامة والمناخ الذى ساد البلدان الإسلامية فى السنوات الأخيرة من القرن بتوسيع التعليم الفنى لحاجة سوق العمل، كان مستبعدًا أن يشجع المسئولون فى

أي بلد إسلامي تلاميذ المدارس الفنية على الانتقال إلى المدارس العامة، أو أن يسهلوا لهم هذا الأمر، رغم ما كان يمكن من صدور تشريعات أو قوانين تسمح بذلك.

٣ - الحاجز أو الفارق الاجتماعي الذي أشرنا إليه، والذي كان من شأنه أن يضعف حافز الانتقال عند التلاميذ الفنيين، خاصة وأنهم في بعض البلدان غالبًا ما كانوا يمنحون الإقامة في الداخليات، ويعطون إعانات مالية وجدوها مغرية.

٤ - عدم مواءمة هياكل التعليم وإدارته لمتطلبات التعليم الفني، حيث أشار بعض الباحثين إلى أن هياكل التعليم بوضعها الذي ساد فترات طويلة شكلت عائقًا أمام إقبال الطلبة على التعليم الفني والمهني في أغلب البلدان الإسلامية، وارتباط أجهزة التعليم الفني والمهني كإدارات متواضعة ضمن أجهزة التعليم العامة يفقدها القدرة على التطور والتوسع بالصيغ المطلوبة. وبالتالي فإن المشكلة بإيجاز، هي أن وزارات التربية لم تعط التعليم الفني والمهني ما يستحق من أهمية، وأن ذلك انعكس بموقع إداراته في البنية الإدارية، وكما هو معروف، فإن الاختصاصات المختلفة تتنافس داخل النظام الواحد لغرض تحقيق أهدافها من خلال حقها من الميزانية العامة ومن خلال بعض الامتيازات التي تشجع نموها وتوسعها، فإن كانت إدارات التعليم الفني قادرة على مضاهاة إدارات التعليم العام، فإنها حينذاك تصبح قادرة على التطور.

ولعل هذا وغيره ما دعا حلقة عقدت في عمان في شهر نوفمبر عام ١٩٧٢ بين مندوبي دول عربية أن توصي ببعض السبل التي يمكن أن تعين على تلافي ما يواجهه التعليم الثانوي من مشكلات، من هذه التوصيات:

- تطعيم التعليم العام بالجوانب المهنية وعدم إغفال الثقافة العامة في المدرسة المهنية وتأمين العدد الكافي من الورش والمختبرات والمرافق الفنية الأخرى.

- تنويع برامج المدارس الفنية والمهنية وزيادة عددها؛ لتلبية احتياجات التنمية الاقتصادية.

- تجريب التعليم الثانوي متعدد الجوانب، سواء عن طريق الثانوية البولوتيكنيكية أو المدرسة الشاملة أو كليهما.

- ألا يقتصر التعليم المهني والفني على نموذج المدارس والمعاهد النظامية ذات اليوم الكامل، بل يحوي جميع الأساليب الأساسية التي تيسر انتشاره بين الشباب والعاملين والكبار على حد سواء كالتدريب المهني والدراسة المسائية والتناوب بين العمل والدراسة والتعليم بالمراسلة؛ وذلك لسرعة عائد هذا النوع من التدريب وقلة تكاليفه واتساع نطاقه.

التعليم الجامعى:

نستطيع أن نقول بشىء من الترجيح إن الأزهر كان بالفعل هو "**جامعة الأمة**"، بمعنى أنه ظل جامعة لكل الأمة الإسلامية، وهو أقدم الجامعات الحية فى العالم المعاصر كله؛ إذ إنه أتم أكثر من ألف وثمان وعشرين عامًا، وهو يعمل كمقر للعلم والمعرفة وخدمة الدين واللغة، وكمركز يعمره بالعلم ويعتز به علماء المسلمين من جميع المذاهب، ولو أن بعض الجوامع قد سبق الأزهر "كمدرسة" لعلوم الدين على مستوى لا يصل إلى المستوى الجامعى، ولفترات غير متصلة، ومن تلك الجوامع جامع القرويين فى فاس بالمغرب، وهو الذى سبق بناء الأزهر بنحو مائة عام.

وكان عماد الدراسة فى الجامع الأزهر وجامعته العتيدة قائمًا على أربع قواعد ومقومات أساسية هى: "الشيخ" أو "الأستاذ"، و"الكتاب" الذى يؤلفه أو يدرسه، و"الطالب" الذى يدرس عليه والذى أتت جموعه من أقطار العالم الإسلامى كله، ثم "العمود" الذى يجلس إليه الشيخ فى الجامع أو الحلقة التى تلتف أمام الشيخ ومن حوله. وكانت الدراسة كلها تدور حوله على مدى الأعوام، ولا تحسب حسابًا دقيقا لسنوات الدراسة التى قد تمتد إلى خمسة عشر عاما (بعد ختام حفظ القرآن الكريم)، وإن اختلفت من طالب لآخر بحسب ما يقدره الشيخ الذى "يجيز" الطالب أو "يبارك" تخرجه شيخًا ناشئًا، يسير بدوره على الدرب الطويل. وهكذا فإن الدراسة فى الجامع العتيد كانت أقرب إلى ما أصبح يعرف الآن بنظام "المقررات" الدراسية منها إلى نظام السنوات الدراسية الذى عرفه الأزهر فى عهده الأخير.

ولم يقدر للأزهر أن يتجدد فيتحول إلى جامعة تشارك فى مهمة بناء الدولة الحديثة فى مطلع القرن التاسع عشر، ووجدت بجواره مجموعة من المدارس العليا المهنية والتى رسخت منذ البداية تربة تنبت فيها الأفكار والمناهج والتقاليد والنظم التعليمية التى ترتبط بحبل سرى بنظام التعليم الغربى.

ولم تكن "الجامعة" كمؤسسة علمية بعيدة عن مدارك المصريين، فقد عرف رجال النخبة الثقافية الجامعات الأوروبية عندما أوفدوا إليها لتلقى العلم، وتعرفوا على دورها الحيوى فى النهضة الحديثة، كما كثرت الإشارة بالصحف إلى جامعة عليكره التى تأسست بالهند عام ١٨٧٥ بجهود بعض الوطنيين الهنود وعلى نفقتهم؛ لتقدم تعليمًا جامعيًا يمزج بين التراث الإسلامى والفكر الحديث وتعليم اللغات الشرقية إلى جانب اللغة الإنجليزية. كما كانت هناك أقدم كلية جامعية فى الشرق العربى هى "المدرسة الكلية الأمريكية

السورية" التى تأسست عام ١٨٦٦، والتى أصبحت تعرف فيما بعد. بجامعة بيروت الأمريكية، وكانت تلك الكلية مقصد بعض أبناء الأقباط البروتستانت الذين توجهوا إليها لدراسة القانون والاقتصاد والعلوم وغيرها من المعارف.

ووضعت الجامعة فى مرحلتها الأولى القواعد الأساسية للمعرفة العلمانية، فها هو الزعيم الكبير **"سعد زغلول"** ينتقد خطبة أحد أعلام الفكر فى ذلك الوقت **"أحمد زكى باشا"** فى افتتاح الجامعة التى أشار فيها إلى **"مجد الإسلام"**، وعد ذلك لا يتفق مع مناسبة افتتاح جامعة "لا دين لها إلا العلم"، كما كتب فى مذكراته. ونظرة إلى برامج الدراسة فيها توضح اتجاهها العلمانى، وحرصها على غرس هذا الاتجاه بين طلابها.

وعندما قدر للجامعة على النمط الغربى الحديث أن تجد طريقها للظهور عام ١٩٠٨ عن طريق أهلى بعيدًا عن سيطرة الدولة، وضحت الصبغة العلمانية لها فى هذا المبدأ الأساسى الذى أعلن ضمن مجموعة المبادئ التى قامت عليها ألا وهو: "أن لا تختص بجنس أو دين، بل تكون لجميع سكان مصر على اختلاف جنسياتهم وأديانهم؛ لتكون واسطة للألفة بينهم".

وقد اتجهت البلدان الإسلامية فى المنطقة العربية بعد استقلالها إلى افتتاح جامعات فيها. ونظرًا لحاجة هذه البلدان إلى الأطر المختلفة ونقص نسبة التعليم فى مراحل ما قبل الجامعة كانت هذه الجامعات قادرة على استيعاب الأعداد المتقدمة للانتساب كلها دون تحديد أو تقييد فى شتى الاختصاصات الموجودة، إلا أن هذه الجامعات ضاقت بمرور السنين، وأصبحت فى الخمسينيات بالنسبة لبعض الدول وفى الستينيات بالنسبة لبعضها الآخر غير قادرة على استيعاب الأعداد المتقدمة لها؛ وهو ما اضطرها أن تضع نظامًا للقبول يتيح لها أن تنتقى المتفوقين أولاً.

وبذلك أصبحت هذه الجامعات أو بعض كلياتها مخصصة للصفوة من الطلبة فقط، فى حين أن بعض الكليات ظلت أبوابها مفتوحة للراغبين بالانتساب إليها، أى أنها بقيت تضم الكثرة من الطلبة الذين سدت فى وجوههم فرص القبول فى الاختصاصات الأخرى التى يميلون إليها أو يريدون الدراسة فيها.

وهذه الظاهرة فى تطور التعليم العالى تكررت وتتكرر فى معظم البلدان الإسلامية بحسب مراحل تطورها العام، كما أن هذه المراحل التطورية أصابت أنواع الكليات التى ضمتها هذه الجامعات، بحيث إن هذه الجامعات لم تنشأ مكتملة بجميع الاختصاصات، بل نمت بشكل تدريجى يتلاءم مع إقبال الطلاب وحاجات المجتمع التى كانت تقدر بطرق غير علمية؛ ولذلك أحدثت الكليات الأدبية قبل الكليات العلمية.

وفى دول الخليج نجد أن الكثرة الغالبة منها ظهرت فى مدى زمنى بسيط يمكن أن يتبين لنا من تأمل تاريخ نشأة كلّ منها فيما يلى :

١ ـ جامعة الملك سعود (الرياض)	١٩٥٧
٢ ـ الجامعة الإسلامية (المدينة المنورة)	١٩٦٠
٣ ـ جامعة البترول والمعادن (الظهران)	١٩٦٣
٤ ـ جامعة الملك عبد العزيز (جدة)	١٩٦٦
٥ ـ جامعة الكويت (الكويت)	١٩٦٦
٦ ـ كلية الخليج التكنولوجية (البحرين)	١٩٦٨
٧ ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (الرياض)	١٩٧٤
٨ ـ جامعة الملك فيصل (الإحساء)	١٩٧٤
٩ ـ جامعة الإمارات العربية المتحدة (العين)	١٩٧٧
١٠ ـ جامعة قطر (الدوحة)	١٩٧٧
١١ ـ الكلية الجامعية للعلوم والآداب والتربية (البحرين)	١٩٧٨
١٢ ـ جامعة الخليج العربى (البحرين)	١٩٨٠
١٣ ـ جامعة أم القرى (مكة المكرمة)	١٩٨١

وهذا حتى عام ١٩٨٢ .

وقد سادت معظم البلدان الإسلامية الأنماط التالية للتعليم العالى :

١ ـ **المعاهد أو الكليات المتوسطة** التى يُجرى فيها إعداد القوى العاملة لمدة سنتين أو ثلاث بعد الدراسة الثانوية ، وتقود الدراسة فيها إلى منح درجة دبلوم مهنى أو فنى ، وتطلق على هذه المعاهد تسميات مختلفة فى البلدان المختلفة وفى البلد الواحد أحيانًا ، فضلاً على تغير ذلك بتعدد الفترات والعهود التاريخية .

٢ ـ **المعاهد العليا أو المدارس العليا** التى يُجرى فيها إعداد القوى العاملة لمدة أربع سنوات أو أكثر بعد الدراسة الثانوية ، وتقود الدراسة فيها إلى منح البكالوريوس أو إجازة تعادل درجة البكالوريوس التى تمنحها الكليات والجامعات ، ونجد لها أيضًا تسميات

مختلفة تبعًا للبلدان، وقد تتبع هذه المعاهد العليا وزارات غير وزارات التربية أو التعليم العالى.

٣ـ الجامعات، وهذا النمط منتشر فى البلدان الإسلامية جميعها، والصورة السائدة فيها أربع سنوات فى معظم الكليات، ومن خمس إلى ست سنوات فى كليات الطب والهندسة والصيدلة وطب الأسنان، وتوافرت فى بعض هذه الجامعات دراسات عليا تقود إلى منح الدبلوم العالى أو الماجستير أو الدكتوراه.

وعلى الرغم من النفقات الباهظة التى تتكلفها الجامعات ومعاهد التعليم العالى، إلا أن عدداً غير قليل من الخريجين، وبعد أن تتم عملية إعداده داخل بلده يهاجر إلى دول غربية مستوطنًا فيها، وللتعرف على حجم هذه الظاهرة أشارت إحدى الدراسات التى قدمت إلى مؤتمر وزراء التعليم المسئولين عن التخطيط الاقتصادى فى البلدان العربية الذى عقد فى "أبو ظبى" ١٩٧٧ أن نسبة المهاجرين من العرب مثلت حوالى ٢٪ من مجموع السكان فى البلدان العربية، و٨٪ من مجموع القوى العاملة. كما بلغت نسبة المهاجرين من الأطباء حوالى ٢٠٪ من مجموع الأطباء العرب، وحوالى ٢٥٪ من مجموع المهندسين، و١٥٪ من مجموع خريجى أقسام العلوم بالجامعات والمعاهد العليا.

ولا شك أن هذه الهجرة التى سميت بحق "نزيف العقول"، كانت لها آثار سيئة يمكن الإشارة إليها فيما يأتى:

إن هجرة العقول الإسلامية حدثت فى الغالب فى اتجاه واحد، أى من البلدان الإسلامية إلى الدول الإسلامية إلى الدول المتقدمة، مع عدم حدوث أى نوع من الهجرة من الدول النامية إلى الدول الإسلامية لتعويض الكفاءات المفقودة.

إنها هجرة انتقائية حيث إن النسبة المئوية العالية من المهاجرين هم من حملة الشهادات الجامعية العلمية والتقنية الفنية العليا كأعضاء هيئة التدريس الجامعى والأطباء العلماء والمهندسين التكنولوچيين والباحثين والمرضات الاختصاصيات، فيما يشكل المهاجرون من فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية نسبة متدنية من مجموع المهاجرين.

إن هناك علاقة طردية بين الزيادة فى عدد المبعوثين لتلقى دراساتهم العليا فى جامعات الدول المتقدمة والزيادة فى أعداد العقول المهاجرة.

إن هجرة العقول عملية مطردة ومستمرة، أى أن حجم الهجرة يزيد سنويًا، وأن المجموع المتراكم لعدد الكفاءات المهاجرة فى تزايد مستمر، وهذا يدل على ضآلة التدفق العكسى إلى البلدان الإسلامية.

إن الولايات المتحدة الأمريكية هى أكبر الدول الغربية المستقبلة للكفاءات الإسلامية .

وبالنسبة لبعض البلدان الإسلامية غير العربية ، وبالنسبة لشريحة بعينها من خريجى الجامعات هى الأطباء ، نجد أن الولايات المتحدة الأمريكية وحدها كان بها فى الفترة من ١٩٧٠ـ١٩٧٤ الأعداد التالية :

البلد	١٩٧٠	١٩٧٢	١٩٧٤
أفغانستان	١٩	٢٤	٣٣
بنجلاديش	٢١٢	٣١١	٣٦٧
إندونيسيا	٨٩	١٤٩	١٧٠
إيران	١٦٣١	٢٠٨٢	٢٣٦٢
ماليزيا	١	٥	٧
نيجيريا	٢٤	٦٢	٩١
باكستان	٥٧٢	٨٤١	١٠١٥
تركيا	٨٦٦	٩٨٥	١٠١٤

إن رأس المال البشرى سلعة تستغرق وقتًا طويلاً جدًا حتى تنتج وحتى تصبح قابلة للعطاء ، وبالذات النوعيات الممتازة منها . إن علينا أن ننتظر ربع قرن من الزمان أو أكثر حتى يتخرج مهندس أو طبيب كفء ، ويزيد الوقت ويتسع بطبيعة الحال فى حالات الحاصلين على درجتى الماجستير والدكتوراه ، كذلك فإن انتقاء هذه النوعيات من بين المتخرجين يعتبر أمرًا عسيرًا .

هذا من ناحية الوقت أو الزمن ، كذلك فإن إنتاج هذه النوعيات من الكفاءات هو فى العادة أمر باهظ التكاليف بالنسبة للدول الإسلامية ، فكأن الدول الفقيرة تعطى للدول الغنية ! ، وإذا علمنا أن أفراد هذه النوعيات يلعبون دورًا خطيرًا فى عمليات التنمية الاقتصادية والاجتماعية وفى عمليات التحديث بسائر أنواعها ، أمكننا أن نتصور الخسارة الكبيرة التى تصاب بها الدول الإسلامية بفقدانها له ، كذلك أمكننا أن نتصور صعوبة تعويض هذه الكفاءات ، على الأقل فى المدى القريب .

خاتمة

ولعلنا بعد هذا الطواف فى أروقة التأريخ التربوى للأمة الإسلامية فى القرن العشرين، نستطيع أن نلمس المشكلة الأساسية التى تتصل بدور التعليم فى النهضة، فمن ناحية، نجد أن التعليم إنما هو منظومة فرعية فى البنية الكلية العامة للأمة؛ وبالتالى فإن تخلف الأمة وضعفها وتبعيتها يصيب التعليم بالأمراض نفسها، وبالتالى تقل فاعليته فى النهوض، لكن النهوض بدوره يعتمد بدرجة أساسية على مقدار ما يكون عليه التعليم من عناصر قوة وفاعلية، هى إذًا علاقة دائرية، يأخذ التعليم فيها عناصر قوة أو ضعف من الجسم المجتمعى، ويعود بدوره هو كذلك؛ ليمد جسم الأمة بعناصر قوة أو ضعف.

ومما يمكن تسجيله أيضا أن تعليم الأمة إذا صح أنه نما كمّا وشكلاً، إلا أنه لم يسر بالدرجة نفسها من السرعة والنمو كيفًا ونوعًا، ومن هنا لم يكن قوة دفع حقيقية للنهوض العام، وأن جزءًا أساسيًا من إمكانية تجاوز هذا هو أن تكون هناك إرادة قيادة سياسية، وخاصة فى منطقة تعود الناس فيها أن تعلق أعينهم بحركة هذه القيادة. وما لا يقل عن ذلك أهمية، توافر إرادة أمة، أو قل، نفر من هذه الأمة، يمكن أن يشكل طاقة تحريك نحو النهوض متوسلاً إلى ذلك بتفعيل حركة التعليم، خاصة وأن التوجه العالمى أصبح يستند إلى الجهد الأهلى، وهو ما يتيح الفرصة أكثر للعمل التعليمى أن يخطو إلى الأمام خطوات أسرع، وأكثر دقة فى التوجه إلى مقاصد الشريعة.

* * *

المراجـــع:

١ ـ اتحاد المجامع اللغوية العلمية العربية : تعريب التعليم العالى والجامعى فى ربع القرن الأخير، ندوة الرباط، ١٩٨٥ .

٢ ـ أسماء فهمى : التعليم الإلزامى للبنات فى البلاد العربية، مؤتمر التعليم الإلزامى المجانى للدول العربية بالتعاون مع هيئة اليونسكو وجامعة الدول العربية، القاهرة. دار المعارف، ١٩٥٥ .

٣ ـ الأمم المتحدة : تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٠ ، نيويورك، برنامج الأمم المتحدة الإنمائى.

٤ ـ تركى رابح : التعليم القومى والشخصية الوطنية، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٥ .

٥ ـ جامعة أم القرى : توصيات المؤتمرات التعليمية العالمية الأربع، مكة المكرمة، المركز العالمى للتعليم الإسلامى، ١٩٨٣ .

٦ ـ جامعة الدول العربية : المؤتمر الثقافى العربى الثانى، الإسكندرية، ١٩٥٠ .

٧ ـ جرجس سلامة : تاريخ التعليم الأجنبى فى مصر، القاهرة، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٦٢ .

٨ ـ جماعة من علماء التربية فى العالم العربى : فلسفة تربوية متجددة لعالم عربى متجدد، بيروت، دائرة التربية فى الجامعة الأمريكية، ١٩٥٦ .

٩ ـ حسين محمد جمعة المطوع وآخرون : التعليم العام فى دول مجلس التعاون الخليجى، الكويت، ذات السلاسل، ١٩٩٠ .

١٠ ـ رأفت غنيمى الشيخ : تطور التعليم فى ليبيا فى العصور الحديثة، بنغازى، دار التنمية للنشر والتوزيع، ١٩٧٢ .

١١ ـ رءوف عباس أحمد : تاريخ جامعة القاهرة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين (٧٣)، ١٩٩٥ .

١٢ ـ زينب محمد فريد : من تاريخ التعليم فى مصر، القاهرة، الأنجلو المصرية، ١٩٧٥ .

١٣ ـ ساطع الحصرى : حولية الثقافة العربية، السنة الأولى، القاهرة، جامعة الدول العربية، ١٩٤٩ .

١٤ ــــــــــــ حولية الثقافة العربية، السنة الثالثة، القاهرة، جامعة الدول العربية، ١٩٥٣ .

١٥ ـ سعاد خليل إسماعيل : سياسات التعليم فى المشرق العربى، عمان، منتدى الفكر العربى، ١٩٨٩ .

١٦ ـ سعد الدين إبراهيم وآخرون: مستقبل النظام العالمى وتجارب تطوير التعليم، عمان، منتدى الفكر العربى، ١٩٨٩.

١٧ ـ سعيد إسماعيل على: الفكر التربوى العربى الحديث، الكويت، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة (١١٣)، ١٩٨٧.

١٨ ـــــــــــ دور التعليم المصرى فى النضال الوطنى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين (٧٦)، ١٩٩٥.

١٩ ـــــــــــ معاهد التربية الإسلامية، القاهرة، دار الفكر العربى، ١٩٨٦.

٢٠ ـــــــــــ دراسات فى التربية الإسلامية، القاهرة، عالم الكتب، ١٩٨٢.

٢١ ـ سليمان حزين: شجرة الجامعة فى مصر، القاهرة، جامعة القاهرة، ١٩٨٥.

٢٢ ـ عبد الرزاق الهلالى: تاريخ التعليم فى العراق فى عهد الاحتلال البريطانى، بغداد، وزارة التربية، ١٩٧٥.

٢٣ ـ عبد العزيز عبد الله الجلال: تربية اليسر وتخلف التنمية، الكويت، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة (٩١)، ١٩٨٥.

٢٤ ـ عبد الله عبد الدايم: نحو فلسفة تربوية عربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

٢٥ ـــــــــــ مراجعة إستراتيچية تطوير التربية العربية، تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٩٥.

٢٦ ـ عدنان الأمين: التعليم فى لبنان، بيروت، دار الجديد، ١٩٩٤.

٢٧ ـ غانم سعيد العبيدى: التعليم الأهلى فى العراق، بغداد، نقابة المعلمين العراقية، ١٩٧٠.

٢٨ ـ كتاب قضايا عربية: فى التربية العربية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣.

٢٩ ـ ماثييوز (رودرك)، ومتى عقراوى: التربية فى الشرق الأوسط العربى، القاهرة، (مجلس التعليم الأمريكى)، المطبعة العصرية، ١٩٤٩.

٣٠ ـ المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية: أسس التربية فى الوطن العربى، القاهرة، ١٩٦١.

٣١ ـ محمد أحمد عبد الهادى: تطور التعليم فى المملكة العربية السعودية، الإسكندرية، ١٩٨٣.

٣٢ ـ محمد جميل خياط: الجامعات الإسلامية، دراسة مسحية، الرياض، رابطة الجامعات الإسلامية، ١٩٩٤.

٣٣ ـ محمد جواد رضا: سياسات التعليم فى الخليج العربى، عمان، منتدى الفكر العربى، ١٩٨٩.

٣٤ ـــــــــــ الإصلاح الجامعى فى الخليج العربى، الكويت، شركة الربيعان، ١٩٨٤ .

٣٥ـ محمد رجب البيومى، وعبد الودود شلبى : الكتاب التذكارى بمناسبة احتفالات العيد الألفى للأزهر، القاهرة، الأزهر، ١٩٨٣ .

٣٦ـ محمد عابد الجابرى : السياسات التعليمية فى أقطار المغرب العربى، عمان، منتدى الفكر العربى، ١٩٩٠ .

٣٧ـ محمد عبد العليم مرسى : هجرة العلماء من العالم الإسلامى، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٨٤ .

٣٨ـ محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر، القاهرة، مكتبة الآداب، ١٩٦٨ .

٣٩ـ محمود رشدى خاطر : من تجارب الأمم الأخرى فى مكافحة الأمية، سرس الليان (مصر)، ١٩٦٢ .

٤٠ـ مصطفى متولى : نظام التعليم فى إيران، القاهرة، دار الصدر، ١٩٩٢ .

٤١ ـــــــــــ نظام التعليم فى تركيا، الرياض، دار الخريجين، ١٩٩٢ .

٤٢ـ المملكة العربية السعودية : سياسة التعليم، الرياض، ١٩٧٤ .

٤٣ـ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم : التعليم الثانوى فى البلاد العربية، تونس، ١٩٨٢ .

٤٤ ـــــــــــ من قضايا التعليم الفنى فى البلاد العربية، تونس، ١٩٨٠ .

٤٥ ـــــــــــ أحوال التربية والتعليم فى الأراضى المحتلة، القاهرة، ١٩٧٣ .

٤٦ ـــــــــــ التعليم العالى والتنمية فى الوطن العربى، تونس، ١٩٨٣ .

٤٧ ـــــــــــ حلقة المدرسة الثانوية للتعليم العام والمهنى فى البلاد العربية، القاهرة، ١٩٧٣ .

٤٨ ـــــــــــ استراتيجية تطوير التربية العربية، تونس، ١٩٧٩ .

٤٩ـ منير بشور : اتجاهات فى التربية العربية، تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٢

٥٠ـ منير بشور وخالد مصطفى الشيخ : التعليم فى إسرائيل، بيروت، منظمة التحرير الفلسطينية، ١٩٦٩ .

٥١ـ ناثر سارة : التربية العربية منذ عام ١٩٥٠، عمان، منتدى الفكر العربى، ١٩٩٠

٥٢ـ نبيل أيوب بدران : التعليم والتحديث فى المجتمع العربى الفلسطينى، بيروت، منظمة التحرير الفلسطينية، ١٩٦٩ .

٥٣ـ نجلاء بشور : تشويه التعليم العربى فى فلسطين المحتلة، بيروت، منظمة التحرير الفلسطينية، ١٩٧١ .

٥٤ـ نعيمة محمد عيد : اللغات الأجنبية، دورها الثقافى فى المجتمع الجديد، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٥ .

٥٥ ـ هاشم أبو زيد الصافى : الأمية فى الوطن العربى ، عمان ، منتدى الفكر العربى ، ١٩٨٩ .

٥٦ ـ وزارة الأوقاف وشئون الأزهر : الأزهر ، تاريخه وتطوره ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

٥٧ ـ اليونسكو : مستقبل التربية ، القاهرة ، مركز مطبوعات اليونسكو ، العدد الأول ، ١٩٧٧ .

٥٨ ــــــــ مستقبل التربية ، العدد الثانى ، ١٩٨٢ .

٥٩ ــــــــ التعليم من أجل التنمية ، مواجهة تحديات القرن الواحد والعشرين ، المؤتمر الخامس لوزراء التربية المسئولين عن التخطيط الاقتصادى فى الدول العربية ، القاهرة ، ١٩٩٤ .

٦٠ ــــــــ تطور التربية فى الدول العربية .

* * *

تطور الخبرات الثقافية فى العالم الإسلامى عبر القرن

د. عبد العزيز عثمان التويجرى

توطئة :

الرقعة الجغرافية للعالم الإسلامى تتسع لتشمل الأقطار التى يعيش فيها المسلمون، سواء أكانوا مواطنين أكثريةً أم أقليةً، أم جاليات مقيمة، وفدت على بلدان ليست إسلامية، لسبب من الأسباب. وهذه الفئة حديثة عهد بالظهور؛ إذ لم تبدأ الهجرة من الأقطار الإسلامية إلى الغرب، إلا فى فترة الحرب العالمية الأولى .

وينبغى أن نسجّل ابتداءً أن مصطلح (**العالم الإسلامى**) هو من نحت رهط من المستشرقين الذين كانوا يقصدون به عالم الإسلام، أى المناطق الجغرافية التى تستوطنها الشعوب الإسلامية، ولم يكن هذا المفهوم يتعدى التقسيم الجغرافى التقليدى. وقد ظهرت مجلة استشراقية فى أوروبا باسم (العالم الإسلامى) فى القرن التاسع عشر .

وبهذا المفهوم راج مصطلح العالم الإسلامى فى العقد الأول من القرن العشرين، ولكنه تبلور فى الدلالة وتطوّر فى المعنى، حتى صار يعبّر عن البعد الحقيقى للمجال الجغرافى الحيوى للأمة الإسلامية. وبهذا المدلول نفهم **(العالم الإسلامى)** اليوم .

ويجدر بنا أيضًا أن نقر أن التشكيل الحالى للعالم الإسلامى لم يكتمل ويأخذ شكله الراهن إلا بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، ضمن التشكيلة الجديدة للأقطار التى كانت منضوية تحت لواء الإمبراطورية العثمانية، التى كان تمزيقها إحدى النتائج التى أسفرت عنها تلك الحرب، فى منتصف العقد الثانى من القرن العشرين.

من أجل ذلك سنأخذ فى الحسبان ـ وبقدر الإمكان ـ المفهوم الواسع والمعنى الشامل للعالم الإسلامى، وهو ما سيوفر لنا المجال للحديث بقدر من التركيز يقتضيه المقام، عن الخبرات الثقافية التى تراكمت طوال القرن الذى ودعناه .

ولكننا مع ذلك نرى أن مائة سنة تاريخ طويل حقًا، ولو قلنا فى (مدى ربع قرن)، لكان أقرب إلى الدقة، ذلك لأن الأسلوب العلمى فى الدراسة يحتاج توجيهًا أكاديميًا

صحيحًا، ولم تكن لدينا جامعات تقوم بهذا التوجيه، ثم لما نشأت الجامعات لم يحتل فيها رصد الاتجاهات الثقافية مكانه، بين فروع الدراسات الإنسانية والاجتماعية، إلا فى دور متأخر[1] وإن كنا نقصد إلى التركيز ما أمكن واستخلاص الدروس ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، لنستبين قدرًا لا بأس به من ملامح الاتجاهات الثقافية التى سادت طوال القرن العشرين.

ما الخبرة الثقافية؟

الخبرة الثقافية هى خلاصةُ تراكمِ تجارب النشاط الإنسانى فى المجال الثقافى العام، التى تؤتى ثمارها وتحقق نتائجها على مرور العقود، وتوالى المراحل التى يقطعها الفعل الثقافى فى دائرة من دوائر الثقافة، على تعددها وتنوعها، وامتدادها.

وتكتسب الخبرة الثقافية من الممارسة الدءوب للعمل الثقافى فى مستوياته المتعددة؛ فكلما نما النشاط فى حقل من حقول الثقافة بالمفهوم العميق للثقافة، وكلما ترتَّبت على الفعل الثقافى آثارٌ ملموسةٌ، تتغلغل فى النسيج الاجتماعى، توسَّعت الخبرة الثقافية واغتنت، وطالت ارتفاعًا، و ترسخت عمقًا، وامتدّت أفقًا.

وليس بالضرورة أن يكون الفعل الثقافى الذى تُكتسب به الخبرةُ الثقافية ذا نمط معيّن، أو يأخذ شكلاً محددًا، أو يُصَبَّ فى قالب ما، فهذا ليس شرطًا لاكتساب الخبرة؛ لأنه بقدر اتساع مدى الحركة التى يقوم بها الإنسّان فى أحد حقول الثقافة، تَتَوَافَرُ له عناصر الخبرة فى هذا المجال، إنْ على المستوى الفردى، أو على المستوى الجماعى، وإن كانت الخبرة الثقافية على المستوَى الثانى تكون أعمق، وأشمل، وأكثر رحابة.

ويأتى اكتساب الخبرة من الممارسة الفعلية والتطبيق العملى للأنشطة، وللمشروعات الثقافية، وبقدر ما تنضج التجربة، وتتمحص، وتكتمل عناصرها، تزداد الخبرة غنى، وغزارة، وكثافة. وتكون الخبرة على المستوى الفردى وعلى المستوى الجماعى، وهى فى كلتا الحالتين وقود للحركة الثقافية، وقوة للدفع بمسيرتها؛ إذ لا تقوم نهضة ثقافية من فراغ، ولا بد لها من أن تستند إلى خبرات مكتسبة.

الوضع الثقافى فى العالم الإسلامى فى مطلع القرن:

أطل القرن العشرون، والعالم الإسلامى يعيش مرحلة دقيقة من مراحل التحوّل البطىء من طور إلى آخر. كانت معظم الأقطار الإسلامية قد احتُلت من قبَل الاستعمار الأوروبّى، وما لم يُحتل منها أخذ يترنَّح تحت ضربات القوى الأوروبية الاستعمارية

الصاعدة، حتى إذا دخل العقد الثانى من هذا القرن، سقطت جميع البلدان الإسلامية فريسة للاستعمار، ما عدا الجزء الأكبر من الجزيرة العربية وما إن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها، حتى تمزق الكيان الإسلامى الكبير الذى كان يتمثل فى الدولة العثمانية على الرغم من تهالكها وضعفها ودبيب الفساد فى نسيجها.

وإذا كانت الأحوال السياسية فى العالم الإسلامى مع بداية القرن العشرين، قد عرفت قدراً من الاضطراب والارتباك والتوتر، فإن الحياة الثقافية لم تكن فى مثل تلك الدرجة من السوء، وهو ما نستطيع أن نقارنه بما كان عليه الوضع فى العصر الثانى للدولة العباسية، وفى زمن دويلات الطوائف بالأندلس؛ إذ لم يكن هناك تلازم بين الحياة السياسية والحياة الثقافية، بحيث كانت الأوضاع الثقافية بصورة عامة لا تعكس بالوضوح الكامل الحالة السياسية. فلقد اطردت حركة الثقافة، وإن كان ببطء شديد، وأخذت تتجه نحو مجالات مبتكرة، فى ظل الأجواء الملبدة بالغيوم من جراء الأطماع والمؤامرات، والدسائس الاستعمارية التى أدخلت المجتمعات الإسلامية فى متاهات، سرعان ما تكاثفت، حتى أطبق ظلامها على معظم أنحاء العالم الإسلامى.

ولقد كانت الحركة الثقافية التى عرفها العالم الإسلامى ابتداء من القرن التاسع عشر القاعدة الأساسية التى قام عليها الوضع الثقافى العام فى مطلع القرن العشرين؛ بحيث يمكن القول بأن الملامح العامة للحياة الثقافية فى العقدين الأولين من القرن العشرين قد تبلورت بصورة واضحة، خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر. ففى هذه المرحلة عرفت المراكز الثقافية الكبرى فى العالم الإسلامى، حركة الطباعة والنشر، خصوصاً فى مصر والشام واستانبول وإيران والهند. ومن هذه المراكز كانت تشع أنوار المعرفة والثقافة على نحو من الأنحاء. وإن كانت ثمة مراكز أقل تأثيراً فى المشرق والمغرب، عرفت هى الأخرى حركة مماثلة أخذت تتطور حسب ما كان متاحًا لها من وسائل وإمكانيات إلى أن أطل القرن العشرون.

ونلاحظ فى هذا السياق أن الثقافة العربية الإسلامية ظلت قائمة تؤدى دورها فى تفاوت من جهة إلى أخرى فى العديد من المناطق، بما فيها المناطق التى كانت خارجة عن المجال الذى عرف احتكاكًا مع التيارات الثقافية الآتية من الغرب، بل إن الثقافة العربية الإسلامية ظلت محتفظة بوهجها فى أكثر المناطق تخلفًا، بالمقياس الذى كان معتمداً عهدئذ؛ سواء أكان ذلك بسبب ظروف الاحتلال الأوروبى؛ أم نتيجة للمناخ الاجتماعى والاقتصادى السائد. وهذه الجذوة المتوهجة هى التى سينطلق منها الشعاع، الذى سيضىء الطريق أمام الرواد الأوائل للحركة الثقافية، الذين ظهروا مع مطلع القرن العشرين فى بعض أطراف العالم الإسلامى.

وهكذا، فلم تكن الحواضر الكبرى فى العالم الإسلامى هى وحدها المحضن لانطلاقة النشاط الثقافى فى بداية القرن، ولكن كانت هناك نقط عديدة على خريطة العالم الإسلامى، ظلت حاضنة للثقافة العربية الإسلامية عبر الأجيال، ومنها سينطلق المد الأول للحركة الثقافية، سواء فى قلب العالم الإسلامى، أم فى جناحيه الشرقى والغربى، أم حتى فى الأطراف النائية عن المراكز الثقافية التقليدية التى فيها امتد الإشعاع الثقافى إلى بداية القرن العشرين. وعلى منوال ما كان فيها من نشاط ثقافى، نسجت الخيوط الأولى للتجربة الثقافية فى هذا القرن.

وسنسوق مثالين على انطلاق النهضة الثقافية فى فجر القرن العشرين، من منطقتين نائيتين عن الحواضر الثقافية التقليدية وعن مراكز النشاط الثقافى: **الأولى - فى غرب العالم الإسلامى**، و**الثانية - فى شرقه**. ففى قرية من قرى شرقى الجزائر، نشأ الشيخ محمد البشير الإبراهيمى (١٨٨٩ - ١٩٦٥م) باعث روح النهضة العربية الإسلامية فى الجزائر الحديثة، ومجدد اللغة العربية فى القرن العشرين، وتلقى تعليمه على يد عمه الشيخ محمد المكى الإبراهيمى، متدرجًا من المرحلة الأساس، إلى المرحلة الوسطى، ثم المرحلة العليا، حيث تلقى معظم علوم الثقافة العربية الإسلامية، واستوعبها، وأحاط بها، وتعمق فيها، وتشربها، وأجادها، دون أن يغادر هذه القرية، وامتلأ وفاضه من هذه العلوم والمعارف على تنوع مشاربها، وتعدد مظانها، إلى أن صار مؤهلاً للتدريس قبل أن **يناهز الرابعة عشرة من عمره** [٢].

أما المثال الثانى فنسوقه من الهند، موطن الشيخ عبد الحى الحسنى اللكهنوى (١٨٦٩-١٩٢٣م)، (والد الشيخ أبى الحسن الحسنى الندوى، ومؤلف كتاب "**نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر**"، الذى يقع فى ثمانية أجزاء، ويحتوى على خمسة آلاف ترجمة لأعيان الهند، والذى صدر بعنوان ثان، بعد طبعته الأولى، هو "**الإعلام بمن فى تاريخ الهند من الأعلام**" وكتاب "**الثقافة الإسلامية فى الهند**" وكتاب "**معارف العوارف فى أنواع العلوم والمعارف**")، وهو مؤرخ الهند الأكبر، ومن كبار العلماء فى القرن العشرين، وقد بلغ شأوًا بعيدًا فى اكتساب المعارف، والتبحّر فى العلوم على يد العلماء من بلدته، ووضع التآليف الموسوعية باللغتين العربية والأوردية، وخدم الثقافة العربية الإسلامية، وكان من أهم أعماله سهره على تنشئة أبنائه، ذكورًا وإناثًا، الذين صاروا علماء، وأدباء، وشعراء، ومصنفين، وأساتذة للأجيال، وبناة للنهضة الثقافية، والتربوية، والتعليمية العربية الإسلامية، فى الهند طوال القرن العشرين[٣]. وكان ذلك ثمرة للجهود السابقة التى بذلت فى الهند، لنشر اللغة العربية، والثقافية العربية الإسلامية، طوال القرن التاسع عشر [٤].

يؤكد هذان المثالان أن الثقافة العربية الإسلامية ظلت متجذرة ومتغلغلة فى نسيج المجتمعات العربية الإسلامية عبر القرون، حتى فى المناطق النائية عن المراكز التى انطلقت منها الشرارة الأولى للنهضة فى القرن التاسع عشر. وهو الأمر الذى يثبت للباحث المتأمل، أن ازدهار الثقافة العربية الإسلامية فى القرن العشرين، قام على أسس ثابتة .

ومع إطلالة القرن العشرين، عرفت الحياة الثقافية فى العالم الإسلامى تطوراً نسبيًا سار فى اتجاهات أربعة :

* **أولها :** الطباعة والنشر والترجمة .

* **ثانيها:** التربية والتعليم .

* **ثالثها:** الصحافة.

* **رابعها:** الأعمال الفنية (سينما، مسرح، فنون تشكيلية).

وأول ما نلاحظه عند التأمل فى الحياة الثقافية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، والعقد الأول من القرن العشرين أن العمل الثقافى، سواء فى إطاره العام، أم فى نطاقه المحدود، كان يقوم على المبادرة الخاصة، وبالجهود الذاتية، أو بالمساعى الأهلية .

وفى هذه الاتجاهات الأربعة؛ الطباعة والنشر والترجمة، والتربية والتعليم، والصحافة، والأعمال الفنية، قطع العمل الثقافى المراحل الأولى فى إطار المبادرات الفردية والأهلية، التى قام بها رواد كان لهم فضل السبق إلى تمهيد الطريق أمام تطور الحياة الثقافية، وتبلور التجارب فى هذه الميادين فى المراحل التالية، التى اطردت طوال العقدين الأولين من القرن العشرين، إلى أن اكتسبت صفة الثبوت والرسوخ، وإلى أن قامت الدول المستقلة فى العالم الإسلامى على أسس عصرية، وجاءت بأنظمة ثقافية حديثة تولت تدبير الشأن الثقافى، وحلت جهودها الرسمية محل المبادرات الفردية والأهلية، فى معظم الأقطار، وفى غالب الأحيان .

لقد تمثل هذا المظهر المتطور للتجارب الثقافية التى عرفها العالم الإسلامى مع بداية القرن العشرين، فى الواجهات الثلاث المشار إليها، بحيث يمكن القول إن التأسيس للنهضة الثقافية فى الأقطار الإسلامية التى استوت على عودها فى الربع الأول من القرن العشرين، قد تم فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، وبصورة خاصة فى العقدين الأخيرين من هذا القرن، وتمثل ذلك كله فى العديد من المطابع، ودور النشر، والمؤسسات الصحافية، والمدارس الأهلية، والجمعيات الخيرية ذات الاهتمامات الثقافية التى تأسست

فى فترة سابقة لبزوغ القرن العشرين، والتى عرفت نموًا واسعًا فى العقود الأولى من القرن الجديد.

لقد كان إنشاء أول جامعة فى العالم الإسلامى طبقًا للمعايير الحديثة، فى القاهرة فى سنة ١٩٠٨م، وبمبادرة أهلية اشتركت فيها النخبة المثقفة فى مصر عهدئذ، تجربة تربوية ثقافية فكرية بالغة التميز، سيكون لها دور شديد التأثير فى الحياة الثقافية العربية الإسلامية طوال القرن، وبصورة خاصة أكثر تأثيرًا وأعمق نفوذًا، فى النصف الأول من القرن، نظرًا إلى ما كان لهذه الجامعة، التى تغير اسمها أربع مرات منذ إنشائها، من الجامعة الأهلية (١٩٠٨م)، إلى الجامعة المصرية (١٩٢٥م)، إلى جامعة فؤاد الأول(١٩٤٠م)، إلى جامعة القاهرة فى الوقت الراهن (ابتداء من عام ١٩٥٣م)، من تأثير قوى على جميع المستويات، فى الثقافة العربية الإسلامية. ولقد كانت هذه الجامعة المثال المحتذى به فى العالم الإسلامى، خصوصًا فى الأقطار العربية، عند قيامها بإنشاء الجامعات العصرية[٥]. وتعد جامعة الجزائر الجامعة الثانية من حيث الترتيب، إذ تأسست كلية الآداب فى الجزائر فى عام ١٩٠٩م، وكانت النواة الأولى لجامعة الجزائر[٦].

وبدأت النهضة التعليمية فى تركيا فى القرن التاسع عشر، بصورة مختلفة عما كان الوضع عليه فى مصر عهدئذ، وعما هو معروف فى أوروبا؛ فقد ازداد التوسع فى الكليات، ثم بدئ فى التوسع فى إنشاء المدارس، ويرجع ذلك إلى اهتمام الدولة العثمانية بالكليات العسكرية أولاً، ثم اهتمامها بالمدارس لتغذية هذه الكليات العسكرية بالخريجين ذوى المستويات العلمية المؤهلة للتعليم العالى.

ويتوازى الدور الذى قامت به جامعة القاهرة فى الحياة الثقافية العربية الإسلامية، مع الدور الذى نهضت به المؤسسات الصحافية، التى أنشئت فى مصر والشام، وكان من أبرز منشئيها أفراد من المواطنين الشاميين، وفدوا على مصر فأنشأوا صحفًا ومجلات، كان لها تأثيرها الواضح فى الحركة الثقافية فى القرن العشرين، نذكر من بينها، على سبيل المثال، مجلات **(الهلال)**[٧]، و**(المقتطف)**[٨]، و**(المنار)**[٩] التى صدرت فى القاهرة فى العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر، مع تفاوت فى تواريخ الصدور. وهى المجلات التى أدت رسالة ثقافية عظيمة التأثير، بغض النظر عن قيمة هذا التأثير، فى الحياة العقلية والثقافية والأدبية والفكرية، ليس فقط فى الأقطار العربية، بل فى العالم الإسلامى قاطبة.

وتتكامل هذه الرسالة، مع ما كان لمجلة **(العروة الوثقى)** التى أصدرها جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده فى باريس فى عام ١٨٨٤م، والتى كانت توزع فى أنحاء عديدة من

العالم الإسلامی، والتی لم يصدر منها سوی ثمانية عشر عدداً، من نفوذ فكری وثقافی إسلامی قوی المفعول.

ولذلك فإن المنابر الصحافية الثقافية، التی قامت بدور مؤثر فی الفكر العربی الإسلامی مع مطالع القرن العشرين كثيرة، ولكننا نعد المجلات الثلاث التالية أكثرها تأثيراً فی الحياة الثقافية، وهی : **(الهلال)** و**(المقتطف)** و**(المنار)**، وإن كان لكل واحدة من هذه المجلات الثلاث طبيعة خاصة، ورسالة، ومنهج، وأسلوب.

ولقد استمرت **(الهلال)** و**(المقتطف)** تؤديان رسالتهما بتأثير ملحوظ - بصرف النظر عن القيمة الفكرية لهذا التأثير - طوال النصف الأول من القرن العشرين، حيث توقفت **(المقتطف)** عن الصدور فی عام ١٩٥٢م، وواصلت **(الهلال)** الصدور - ولا تزال إلی يومنا هذا - ، ولكن مع ظهور مجلات منافسة لها، كانت تتكاثر مع تطور حركة الصحافة والنشر فی النصف الثانی من القرن، فی حين أن مجلة **(المنار)** التی كان لها تأثير نافذ فی توجيه مسار الثقافة العربية الإسلامية علی صعيد البلدان العربية الإسلامية، قد توقفت عن الصدور فی عام ١٩٣٥م، بوفاة صاحبها ومنشئها الشيخ محمد رشيد رضا، وهو عالم من طرابلس الشام، وفد علی مصر فی أواخر القرن التاسع عشر، واتصل بالشيخ محمد عبده الذی شجعه علی إصدار **(المنار)** فی عام ١٨٩٨م .

ولقد كان لهذه المجلات الثلاث بصورة خاصة دور قوی النفوذ فی الثقافة العربية الحديثة، وكان لمجلة **(المنار)** حضور واسع فی العالم الإسلامی كله من المحيط إلی المحيط؛ إذ كانت تتبنی قضايا الأمة الإسلامية فی مختلف الأقطار الإسلامية. وبذلك تعد **(المنار)** جامعة إسلامية اضطلعت بمهمة جليلة، مهدت السبيل من خلالها إلی قيام النهضة العربية الإسلامية فی مجالاتها المتنوعة.

ولا نغفل هنا الدور الذی قامت به مجلات ثقافية رائدة أخری، مثل **(الرسالة)** (١٠) و**(الثقافة)** (١١) اللتين صدرتا فی القاهرة فی العقد الثالث من القرن العشرين، واستمرتا فی الصدور إلی سنة ١٩٥٢م، فی وضع الأسس الثابتة للعمل الثقافی العربی الإسلامی، فی مرحلة كانت تفتقر إلی مؤسسات وهياكل تتولی إدارة الشئون الثقافية، وتدبيرها فی إطار العمل العربی الإسلامی المشترك. ولقد كانت مجلة **(الرسالة)** طوال السنوات العشرين، التی واظبت فيها علی الصدور، تقوم مقام جامعة عربية يمتد إشعاعها إلی أبعد الآفاق فی الأقطار العربية التی كان معظمها عهدئذ، خاضعاً للاستعمار الأوروبی (١٢) .

وعلی صعيد مواز لهذا المجال من مجالات العمل الثقافی، تأسست فی مصر فی

عام ١٨٩٩م **(جمعية إحياء العلوم العربية)** بمبادرة من الشيخ محمد عبده. ويلاحظ هنا عدم ورود مصطلح (إحياء التراث) في اسم هذه الجمعية التي كانت رائدة في مجالها؛ لأن هذا المصطلح **(إحياء التراث)** ظهر في فترة لاحقة، بعد أن قطع العمل في تحقيق أمهات كتب التراث العربي الإسلامي ونشرها، شوطًا بعيداً، وهو مصطلح يعبر عن معنى غير سليم، كما هو واضح. ولقد قامت هذه الجمعية التي تعد الأولى من نوعها، بجهد ملموس في المجال الذي أنشئت للعمل فيه، وتكامل عملها مع ما قامت به المطبعة الأميرية في بولاق، بالقاهرة - التي أنشأها محمد علي باشا في عام ١٨١٩م والتي صارت تعرف بمطبعة بولاق نسبة إلى المنطقة التي أنشئت فيها - من عمل متميز ورائد عن جدارة، في حقل نشر أمهات كتب التراث العربي الإسلامي نشراً محققًا مصححًا، بدقة متناهية. وهذه المطبعة الرائدة تمثل بداية الطباعة العربية في مصر تحديداً. وهي بذلك القاعدة التي قامت عليها بدايات النهضة الثقافية العربية الإسلامية في القرن العشرين في جميع أقطار العالم العربي الإسلامي (١٣).

ولما كانت المدارس والمعاهد هي محضن الثقافة؛ لأنها تتولى مهمة تربية الأجيال، وتكوينها، وإعدادها لممارسة وظيفتها في المجتمع في شتى المجالات، بما في ذلك المجال الثقافي، فإن حركة تأسيس المدارس على النمط العصري، بدأت في مصر والشام والهند وإستانبول وإيران. وعلى سبيل المثال نذكر **(المدرسة الوطنية الإسلامية)** التي أنشأها الشيخ حسين الجسر في طرابلس الشام في عام ١٨٨٠م (١٤)، و**(مدرسة دار الدعوة والإرشاد)** التي أنشأها الشيخ محمد رشيد رضا في القاهرة في عام ١٩١٢م، اللتين تمثلت فيهما الريادة في مجال المبادرات الأهلية، لإنشاء المدارس والمعاهد في الأقطار العربية الإسلامية، قبل أن تؤسس وزارات التربية والتعليم، باستثناء **(نظارة المعارف)** التي تأسست في القرن التاسع عشر في مصر، والتي كانت بمثابة وزارة التربية والتعليم.

لقد كانت هذه المدارس الأهلية، التي أخذت في الانتشار مع العقود الأولى من القرن العشرين، النواة الأولى لتخريج رجال الثقافة العربية، الذين تأهلت منهم العناصر النشيطة، التي تولت فيما بعد ممارسة العمل الثقافي، وأسهمت من مواقعها المتنوعة في ازدهار الثقافة العربية الإسلامية، وفي إقامة الأسس القوية للنهضة الثقافية التي عرفتها الأقطار العربية مع بداية القرن، والتي تبلورت، ونمت، وتطورت، وازدهرت طوال القرن.

وشهد القرن العشرون منذ بواكيره حركة نشيطة في مجال الفنون الإبداعية التي تشمل المسرح والفنون التشكيلية بصورة عامة، كما تشمل السينما التي ظهرت في مطلع الثلاثينيات بمصر. وكان المسرح هو المجال الفني الذي عرف ازدهاراً واسعًا بدءاً من القرن

التاسع عشر فى بعض العواصم العربية، خصوصًا فى القاهرة، ودمشق، وبيروت، وفى استانبول وأنقرة بتركيا، ثم عَمَّ وانتشر فى معظم أقطار العالم العربى الإسلامى إلى أن أصبح هو سيد الفنون بلا منازع .

وكان المسرح فى أول عهده فى العالم العربى الإسلامى، تقليدًا للمسرح الأوروبى فى مضامينه وموضوعاته، وقد تمثل ذلك فى ترجمة الأعمال المسرحية الفرنسية، والإيطالية فى المرحلة الأولى، ثم الإنجليزية فى المراحل التالية، وتقديمها إلى الجمهور فى قالب عربى محلى، وفى غالب الأحيان باللهجة العامية . وكان ظهور المسرح الأدبى ظاهرةً ثقافية، كان لها تأثيرها فى الحياة الأدبية والثقافية . ولمسرحيات أحمد شوقى التى قدمت على المسرح - ولا تزال تقدم إلى اليوم، وإن كان فى نطاق محدود - دور أدبى متميز، أسهم فى ازدهار الحركة الثقافية . كما أن المسرحيات الشعرية أسهمت أيضًا فى نشر اللغة العربية، بين طبقات الشعب، وتحبيبها إلى الجمهور العريض .

الاتجاهات الثقافية لبوادر النهضة :

عند التأمل فى الحياة الثقافية فى الأقطار العربية الإسلامية فى القرن العشرين بصورة إجمالية، تلفت النظر إلى أن الاتجاه العام الذى غلب على العمل الثقافى، كان فى بواكيره الأولى، محصورًا فى المناحى الأدبية واللغوية، ولم يتعدها إلى المجالات الثقافية التقليدية الأخرى إلا قليلاً . فلقد كانت الانطلاقات الثقافية الأولى ذات منزع أدبى صرف، ولم تأخذ الاهتمامات العلمية المتنوعة حظها من الظهور والتبلور إلا فى النصف الثانى من القرن، ويتمثل ذلك بصورة واضحة فى الترجمات العربية التى ظهرت لأعمال ومؤلفات غربية، والتى كان الطابع الأدبى أغلب عليها وأعم على وجه الإجمال مع أن الترجمة إلى اللغة العربية عرفت فى القرن التاسع عشر ؛ نزوعًا إلى الموضوعات العلمية، وإن كان هذا النزوع انتابه التعثر إلى درجة التوقف شبه التام فى أحايين كثيرة .

وهذا الذبول الذى عرفته ترجمة الكتب العلمية من اللغات الأوروبية إلى اللغة العربية كان من نتائجه إفساح المجال أمام ترجمة الكتب التى تدخل فى حقل العلوم الاجتماعية والإنسانية، خاصة منها كتب الأدب، من قصص، وروايات، ودواوين، ورحلات، ومذكرات . ففى العقدين الثالث والرابع من القرن التاسع عشر صدرت ترجمات عربية رائدة لمؤلفات فى علم التشريح، وفى المعادن النافعة، وفى التشريح البيطرى، وفى علم الصحة، وفى الفلسفة الطبيعية، وفى أصول التشريح العام، وفى علم الطبيعية، وفى علم الجغرافيا، وفى علم الزراعة، وفى الأقرباذين (تراكيب الأدوية) وفى الجراحة، وفى الطب

البيطرى، وفى طب العيون، وفى علم الجبر والمقابلة، إلى غير ذلك من الكتب العلمية التى ترجمت إلى اللغة العربية، عن اللغتين الفرنسية والإيطالية بوجه خاص. ولكن هذا الكم من الكتب المترجمة، فاقته الكتب الأدبية والفلسفية. ودخل القرن العشرون والوضع الثقافى العام بهذه الصورة، وهو ما كان له تأثير قوى على بروز الاتجاهات الثقافية الأدبية على حساب الاهتمام بالعلوم وتطبيقاتها، وما انطوت عليه هذه الاتجاهات من أفكار، وآراء، ووجهات نظر، لم تكن دائمًا منسجمة مع قيم الثقافة العربية الإسلامية، ومثلها العليا، ومبادئها السامية.

وعلى مستوى التأليف العلمى يحصى صاحب **(جامع التصانيف الحديثة)** عدد الكتب العلمية التى صدرت باللغة العربية فى الفترة من ١٩٢٠م إلى ١٩٢٦م، ويورد عناوينها، وأسماء مؤلفيها، وعدد صفحاتها، وأماكن صدورها، ويشير إلى أن ما صدر من كتب الطب والصحة بلغ ثلاثين كتابًا، ومن كتب العلوم الرياضية والزراعية سبعة وأربعين كتابًا، بينما صدر خلال هذه الفترة سبعون كتابًا أدبيًا، ثم قال المصنف: إنه أهمل أسماء روايات كثيرة، لم ير لها أهمية أدبية أو تاريخية[١٥]. وتجدر الإشارة فى هذا المقام، إلى قلة النسخ الصادرة من الكتب العلمية بالنسبة إلى الكتب الأدبية.

ويذكر مصنف معجم **(المطبوعات العربية والمعرّبة)** فى معرض حديثه عن بوادر نهضة التأليف والنشر، التى عرفتها الأقطار العربية الإسلامية إلى حدود بزوغ القرن العشرين ـ أن من يمعن النظر اليوم ـ ١٩١٩م ـ فى كثرة ما صار إليه عدد المطابع والكتب والمطبوعات فى عاصمة القطر المصرى ـ على سبيل المثال ـ لا يلبث أن تتولاه الدهشة والانذهال من هذه النهضة العلمية، بانتشار المطابع والكتب إلى ما يفوق حد الإحصاء، وقس على ذلك كثيراً من البلاد السورية (سورية اليوم، ولبنان، وفلسطين، والأردن) والهندية والإيرانية والمغربية [١٦].

ولم يتواصل العمل الثقافى فى هذا الحقل العلمى الحيوى من حقول الثقافة، ولو كان قد استمر فى التدرج والتطور، لكانت الثقافة العربية الإسلامية قد سلكت اتجاهات مغايرة، ولتغير الوضع الثقافى العام فى الأقطار العربية الإسلامية بصورة عامة، ولتحقق مستوى من التقدم يتناسب والجهود التى بذلت طوال هذا القرن، والتى لم تثمر الثمار المرجوة؛ نتيجةً للانحراف عن الخط السوى الذى سار فيه العمل الثقافى العربى الإسلامى.

إن التركيز على القضايا الثقافية الأدبية والموضوعات الفنية، كان أبرز مظهر للاهتمامات التى سادت الحياة الثقافية فى العالم العربى الإسلامى، خلال العقود الأربعة

الأولى من القرن العشرين. ولعل الأسلوب الذى كان يتبع فى إنشاء الجامعات فى الأقطار العربية الإسلامية، يعكس هذه الظاهرة بالوضوح الكامل، فقد كانت كلية الآداب تنال فى معظم الحالات، الأسبقية فى التأسيس، بحيث إن أغلب الجامعات فى العالم العربى الإسلامى، بدأت بكليات الآداب والعلوم الإنسانية، تليها فى الترتيب فى الغالب الأعم كليات الحقوق، قبل تأسيس كليات العلوم والطب والهندسة.. إلخ، فى هذه الجامعات(١٧). وإن كانت هذه الظاهرة قد بدأت تخف تدريجيًا بعد انتشار الوعى العلمى، وتنبه الحكومات إلى ضرورة التوسع فى التعليم العلمى والاهتمامات الثقافية العلمية.

ولم يكن هذا الوضع سويًا من الوجوه كافة؛ لأنه كان يفتقد طابع التوازن، مما تسبب فى اختلال موازين العمل الثقافى، وأدى إلى الافتقار الشديد إلى العناصر المتكاملة للنهضة الثقافية، فى أى أمة من الأمم.

لقد كان إغفال الجانب العلمى فى العمل الثقافى العربى الإسلامى، والقصور فى الاستفادة من التطور الذى عرفته حركة التأليف فى المعارف العلمية على الصعيد العالمى خلال القرن العشرين من الأسباب القوية التى أدت إلى ضمور الحركة الثقافية فى العالم العربى الإسلامى، ونضوب الإبداع العلمى بالقياس إلى الإبداع الأدبى والفنى. ولعل ما يؤكد ذلك، أن المفهوم الذى ساد للثقافة وللعمل الثقافى بصورة عامة، قد غلب عليه الطابع الأدبى. ولا يزال هذا المفهوم سائدًا حتى اليوم، ونحن على عتبة العقد الأول من القرن الواحد والعشرين؛ بحيث لا يشمل المعنى العلمى، وإنما يقتصر مفهوم الإبداع على الثقافة دون العلم. ويتجلى ذلك فى احتفاء الأوساط الثقافية والصحافية عمومًا، بالأدباء، والشعراء، والروائيين، والقصاصين، والفنانين، وعدم الاكتراث بالعلماء المتخصصين فى العلوم البحتة، والعلوم التجريبية، إلا نادرًا.

الخبرات الثقافية المتراكمة ومدى الاستفادة منها:

لقد تضافرت جهود طائفة كبيرة من المثقفين: مفكرين بارزين، وعلماء، وكتاب، وأدباء، وشعراء، وفنانين، وصحافيين، طوال هذا القرن، وعلى امتداد ساحة العالم العربى الإسلامى فى إرساء قواعد النهضة الثقافية فى حقولها العلمية، والأدبية، والفنية. وقد أسهمت هذه الجهود فى ازدهار الحركة الثقافية، وأثر فيها تأثيرًا كبيرًا، صفوة من رجالات الثقافة العربية الإسلامية تعددت مشاربها، وتنوعت اتجاهاتها، وتباينت قيمة عطاءاتها.

ففى تحقيق التراث العربى الإسلامى والعناية به ونشره، برزت أسماء عديدة، منها **أحمد زكى** باشا (شيخ العروبة) (١٨٦٧ - ١٩٣٤م)، **أحمد تيمور** (١٨٧١ - ١٩٣٠م)،

لويس شيخو (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨م)، الأب إنستاس مارى الكرملى (١٨٦٦ ـ ١٩٤٧م)، محمد كرد على (١٨٧٦ ـ ١٩٥٣م)، طاهر الجزائرى (١٨٥١ ـ ١٩٢٠م)، إبراهيم اليازجى (١٨٤٧ ـ ١٩٠٦م)، محمد محى الدين عبد الحميد (١٩٠٠ ـ ١٩٧٣م)، محمد بن أبى شنب (١٨٦٩ ـ ١٩٣٠م)، أحمد محمد شاكر (١٩٠٩ ـ ١٩٩٩م)، محمود محمد شاكر (١٩٠٩ ـ ١٩٩٩م)، عبد السلام هارون (١٩٠٩ ـ ٠٠٠٠م)، محمد أبو الفضل إبراهيم (١٩٠٥ ـ ١٩٨١م)، عبد الرحمن البرقوقى (١٨٧٦ ـ ١٩٤٤م)، عثمان الكعاك (١٩٠٣ ـ ١٩٧٦م)، مصطفى جواد (١٩٠٨ ـ ١٩٧٠م)، عبد القادر المغربى (١٨٦٧ ـ ١٩٥٦م)، عيسى إسكندر معلوف (١٨٦٩ ـ ١٩٥٦م)، محمد فريد أبو حديد (١٨٩٣ ـ ١٩٦٧م)، حمد الجاسر (١٩١٢ ـ ٢٠٠٠م)، محمد بن تاويت الطنجى (٩١٨ ـ ١٩٧٥م)، محمد رشاد عبد المطلب (١٩١٧ ـ ١٩٧٥م)، شوقى ضيف (١٩١٠ ـ ٠٠٠٠)، محمد بهجة الأثرى (١٩٠٤ ـ ٠٠٠٠)، إحسان عباس (١٩٢٠ ـ ٠٠٠٠)، ناصر الدين الأسد (١٩٢٢ ـ ٠٠٠٠)، نجيب العقيقى (١٩١٦ ـ ١٩٨١م) أحمد رضا (١٨٧٢ ـ ١٩٥٣م).

وفى مجال الأدب والفكر والثقافة العربية الإسلامية، ظهرت أسماء كثيرة منها، حسين المرصفى (ت ١٨٨٩م)، مصطفى لطفى المنفلوطى (١٨٧٦ ـ ١٩٢٧م)، أحمد لطفى السيد (١٨٧٢ ـ ١٩٦٣م)، أحمد السكندرى (١٨٧٥ ـ ١٩٣٨م)، طه حسين (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣م)، عباس محمود العقاد (١٨٨٩ ـ ١٩٦٤م)، محمد فريد وجدى (١٨٨٥ ـ ١٩٥٤م)، جورجى زيدان (١٨٦١ ـ ١٩١٤م)، جبران خليل جبران (١٨٨٣ ـ ١٩٣١م)، ميخائيل نعيمة (١٨٨٩ ـ ١٩٨٨م)، إبراهيم عبد القادر المازنى (١٨٩٠ ـ ١٩٤٩م)، محمد حسين هيكل (١٨٨٨ ـ ١٩٥٦م)، زكى مبارك (١٨٩٢ ـ ١٩٥٢م)، محمد تيمور (١٨٩٢ ـ ١٩٢١م)، محمود تيمور (١٨٩٤ ـ ١٩٧٣م)، أمير بقطر (١٨٩٩ ـ ١٩٦٦م)، توفيق الحكيم (١٨٩٨ ـ ١٩٨٧م)، نجيب محفوظ (١٩١٢ ـ ٠٠٠)، إبراهيم مدكور (١٩٠٢ ـ ٠٠٠)، سامى الكيالى (١٨٩٨ ـ ١٩٧٢م)، كامل الكيلانى (١٨٩٧ ـ ١٩٥٩م)، مارون عبود (١٨٨٦ ـ ١٩٦٣م)، زكى المحاسنى (١٩٠٩ ـ ١٩٧٢م)، أحمد أمين (١٨٨٦ ـ ١٩٥٤م)، أحمد ضيف، مصطفى صادق الرافعى (١٨٨٠ ـ ١٩٣٧م)، محمد سعيد العريان (١٩٠٥ ـ ١٩٦٤م)، يحيى حقى، درينى خشبه (ت ١٩٦٥م)، عبد الوهاب عزام (١٨٩٣ ـ ١٩٥٩م)، أنيس المقدسى (١٨٨٦ ـ ١٩٧٧م)، بطرس البستانى (١٨٦٢ ـ ١٩١٩م)، سليمان البستانى (١٨٨٥ ـ ١٩٥٥م)، لويس معلوف (١٨٦٣ ـ ١٩٤٧م)، إسعاف النشاشيبى (١٨٨٢ ـ ١٩٤٨م)، محمد عطية الأبراشى (١٨٩٧ ـ ١٩٨١م)، عبد العزيز فهمى (١٨٧٠

ـ١٩٥١م)، حسن حسنى عبد الوهاب (١٨٨٤ ـ ١٩٦٨م)، أحمد حسن الزيات.

(١٨٨٥ ـ ١٩٦٨م)، عمر فروخ (١٩٠٦ ـ ٠٠٠٠)، ساطع الحصرى (١٨٨٠ـ ١٩٦٨م).

وفى مجال الشعر سطعت أسماء كوكبة من كبار الشعراء مثل محمود سامى البارودى (١٨٣٨ ـ ١٩٠٤م)، أحمد شوقى (١٨٨٨ ـ ١٩٣٢م)، حافظ إبراهيم (١٨٧١ـ١٩٣٢م)، خليل مطران (١٨٧٢ ـ ١٩٤٩م)، محمود غنيم (١٩٠٢ ـ ١٩٧٢م)، معروف الرصافى (١٨٧٣ ـ١٩٤٥م)، محمد مهدى الجواهرى ، محمود حسن إسماعيل، عزيز أباظة (١٨٩٩ ـ١٩٧٣م)، أبو القاسم الشابى (١٩٠٩ ـ ١٩٣٤م)، إيليا أبو ماضى (١٨٨٩ـ١٩٥٧م)، إلياس أبو شبكة (١٩٠٣ ـ١٩٤٧م)، نسيب عريضة (١٨٨٧ـ١٩٤٦م)، على محمود طه (١٩٠٢ ـ١٩٤٩م)، أحمد زكى أبو شادى (١٨٩٢ـ١٩٥٥م)، حمزة شحاتة (١٩١٠ ـ١٩٧٢م)، إبراهيم الطباطبائى (١٨٣٢ـ١٩٠١م)، عبد المحسن الكاظمى (١٨٨١ ـ١٩٣٥م)، إبراهيم ناجى (١٨٩٨ـ١٩٥٣م)، التيجانى يوسف بشير (١٩١٢ ـ١٩٣٧م)، على الجارم (١٨٨١ـ ١٩٤٩م)، جميل صدقى الزهاوى (١٨٦٣ ـ ١٩٣٦م)، عبد الرحمن شكرى (١٨٨٦ـ ١٩٥٨م)، إبراهيم طوقان (١٩٠٥ ـ ١٩٤١م).

وفى مجال الفكر الإسلامى وتأصيل الثقافة العربية الإسلامية، برزت صفوة من المفكرين والعلماء والمصلحين، منهم محمد عبده (١٨٤٩ ـ١٩٠٥م)، عبد الرحمن الكواكبى (١٨٤٩ ـ١٩٠٢م)، قاسم أمين (١٨٦٥ ـ١٩٠٨م)، محمد خير الدين التونسى (١٨١٠ ـ ١٩٧٩م)، حسين الجسر (١٨٤٥ـ١٩٠٩م)، محمد بن جعفر الكتانى (١٨٩٧ـ١٩٢٧م)، محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ١٩٣٥م)، شكيب أرسلان (١٨٧٠ـ١٩٤٦م)، محمود شكرى الآلوسى (١٨٥٧ ـ١٩٣١م)، طنطاوى جوهرى (١٨٧٠ ـ١٩٢٤م)، محمد الخضر حسين (١٨٧٦ ـ١٩٥٤م)، عبد العزيز الثعالبى (١٨٧٤ ـ١٩٤٤م)، حسن البنا (١٩٠٥ ـ ١٩٤٩م)، عبد الحميد بن باديس (١٨٨٧ـ ١٩٤٦م)، محمد الطاهر بن عاشور (١٨٧٩ ـ١٩٧٣م)، محمد الفاضل بن عاشور (١٩٠٩ ـ١٩٧٠م)، علال الفاسى (١٩٠٩ ـ١٩٧٤م)، مصطفى السباعى (١٩١٥ـ١٩٦٤م)، على الطنطاوى، محمد مصطفى المراغى (١٨٨١ـ ١٩٣٥م)، محمود شلتوت (١٨٩٣ ـ١٩٦٣م)، محب الدين الخطيب (١٨٨٦ ـ ١٩٦٩م)، مصطفى عبد الرازق (١٨٨٢ ـ١٩٤٧م)، عبد الله كنون (١٩٠٨ ـ ١٩٨٩م)، محمد البشير الإبراهيمى (١٨٨٩ ـ١٩٦٥م)، أمين الخولى (١٨٩٥ ـ ١٩٦٦م)، أحمد زكى (١٨٩٤ ـ١٩٧٥م)،

سيد قطب (١٩٠٦ـ ١٩٦٦م)، محمد قطب، عبد العزيز بن باز (٠٠٠ م-١٩٩٩م)، عبد الوهاب خلاف (١٨٨٨ ـ ١٩٥٦م)، محمد أبو زهرة (١٨٩٨ ـ ٠٠٠ م)، عبد الرازق السنهورى (١٨٩٥ ـ ١٩٧١م)، محمد الغزالى (١٩١٧ ـ ١٩٩٦م)، إحسان عباس (١٩٢٠ ـ ٠٠٠ م)، أنور الجندى (١٩١٦-٠٠٠٠م)، يوسف القرضاوى (١٩٢٦ ـ ٠٠٠ م).

وفى مجال المسرح والفنون التشكيلية، ظهرت أسماء كثيرة، منها يعقوب صنوع (١٨٣٩ ـ ١٩١٢م)، أبو خليل القبانى (١٨٣٣ ـ ١٩٠٣م)، يوسف وهبى، نجيب الريحانى (١٨٩١-١٩٤٩م)، جورج أبيض (١٨٨٠ ـ١٩٥٩م).

وحفلت الحياة الثقافية فى الدولة العثمانية فى تلك المرحلة، بأسماء ذات وزن وتأثير، فمن أبرز الشعراء الأتراك فى القرن التاسع عشر، والثلث الأول من القرن العشرين، عبد الله سيادت (١٨٦٩ ـ ١٩٣٢م)، وأحمد هاشم (١٨٨٥-١٩٣٣م)، وسليمان نصيب (١٨٦٦ ـ ١٩١٧م) الذى شغل منصب رئيس جامعة استانبول، وكان من الكتاب المشاركين بانتظام فى مجلة (كنوز المعرفة)، وترك مجموعة من الآثار النثرية والشعرية. ومن الشعراء الأتراك الذين عمروا إلى منتصف القرن العشرين، أحمد ريشبت (١٨٧٠-١٩٥٦م) الذى تولى ولاية القدس فى عام ١٩٠٦م، ثم حلب. ومنهم أيضًا عبد الحق همت)١٨٥٢ ـ ١٩٣٧م) الشاعر، والمسرحى، والديبلوماسى، وفكرى توفيق (١٨٦٧ ـ١٩١٥م)، وحسين سولت يلتجن)١٨٦٧ ـ ١٩٢٤م) الذى درس الطب فى باريس، وأصبح شاعرًا، وكاتبًا، ومسرحيًا، والشاعرة نيجار هانم)١٨٦٢ ـ ١٩١٨م)، ورشيا زاده محمد أكرم)١٨٤٧ ـ ١٩١٤م). ومن أشهر الروائيين الأتراك، أحمد مدحت (١٨٤٤-١٩١٢م)، وسيزيا سامى باشا زاده (١٨٥٨ ـ ١٩٣٥م). وظهر خلال هذه الفترة أول مؤرخة فى التاريخ التركى، وهى فاطمة علية)١٨٦٢ ـ ١٩٣٩م) التى كتبت **(المرأة فى الإسلام)**، و**(سيرة الفلاسفة)**، و**(أحمد سيادت باشا فى زمانه)**، وهى امتداد للمؤرخين الأتراك فى القرن التاسع عشر، مثل أحمد وفيق باشا (١٨٢٨ ـ ١٨٩١م) مؤلف **(نسب الأتراك)**، و**(مذكرة فى التاريخ التركى)**، و**(اللهجة العثمانية)**، وأحمد سيادت (١٨٢٢ ـ ١٨٩٥م) مؤلف **(تاريخ سيادت)**، و **(قصص الأنبياء وتاريخ الخلفاء)**(١٨).

وقامت فى الهند فى هذه الفترة (أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين)، حركة ثقافية تعدّدت مجالاتها، وتنوّعت عطاءاتها. وسطعت فى سماء الفكر، والعلم، والأدب، والثقافة أسماء كانت لها أدوارها فى خدمة الثقافة العربية الإسلامية، مثل عبد

الحى الحسنى اللكهنوى (١٨٦٩ ـ ١٩٢٣م)، مولانا أبى الكلام آزاد (م)، محمد إقبال (١٨٧٧ ـ ١٩٣٨م)، أبى الحسن الندوى (١٩١٤ ـ ١٩٩٩م)، أبى الأعلى المودودى (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩م)(١٩).

وعرفت الثقافة العربية الإسلامية فى إيران نهضة مزدهرة خلال هذه الفترة، فقد تم افتتاح جامعة طهران فى عام ١٩٣٤، وقبلها كانت المدارس الدينية التى أسسها العلماء، تسهم فى نشر اللغة العربية والثقافة العربية الإسلامية. وأنشئت فى عام ١٩٠٠ **(جمعية التعليم)**، وكانت عبارة عن مكتبة وطنية، تحتوى على العديد من المؤلفات المتنوعة. وقد نجحت هذه الجمعية فى إنشاء إحدى وخمسين مدرسة ثانوية حديثة فى المدن الرئيسية. وأنشأت الطبقة المثقفة فى تبريز جريدة **(كنز المعرفة)** التى عكفت على ترجمة الكتب الحديثة، وركزت على المؤلفات التى تناولت الإصلاح الإدارى والاقتصادى (٢٠).

وفى إندونيسيا لم يقنع المسلمون بالمدارس التى أنشأها الاستعمار؛ إذ كان واضحًا أن هذه المدارس أنشئت لخدمة الاستعمار الهولندى، وتخريج الموظفين اللازمين للإدارة الحكومية. ومن هنا اتجه المسلمون إلى إنشاء مؤسسة ثقافية أسموها **(الجمعية المحمدية)**، وقد أنشأها فى عام ١٩١٢م كيان أحمد دحلان فى جوكجاكرتا، ومن أهم أهدافها توسيع الثقافة العربية الإسلامية، وتطوير الثقافة بصورة عامة. كما أنشئت فى عام ١٩٢٤م جمعية **(شبان المسلمين)** وكان من أهم مبادئها التجمع حول الدين الإسلامى للكفاح ضد الاستعمار الهولندى المسيحى. وقبل هذه المرحلة أنشئت فى جوكجاكرتا جمعية ثقافية باسم **(بودى أو تومو)**، وأصبح لها فروع فى أربعين إقليمًا، وعشرات الآلاف من الأعضاء فى كل مكان من إندونيسيا. وقد أنشأ هذه الجمعية وحيد الدين، الذى بدأ نشاطه مع مطلع القرن العشرين، ودعا إلى إنشاء **صندوق لنشر الثقافة والتعليم**. وهى دعوة مبكرة جدًا، ومبادرة ثقافية فردية كان لها تأثيرها الواضح على الحياة الثقافية العربية الإسلامية فى إندونيسيا(٢١).

وعرفت الثقافة العربية الإسلامية فى القارة الأفريقية، خصوصًا فى أفريقيا الغربية حركة ثقافية طوال القرن التاسع عشر، وامتدت آثارها إلى العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين؛ حيث غلبت الثقافة الفرنسية، وانحسر المد الثقافى العربى الإسلامى فى المساجد والزوايا والكتاتيب القرآنية. ومن الظواهر المميزة فى أفريقيا أن أحد السلاطين، وهو عصمان دان فوديو (١٧٥٤ ـ ١٨١٧م)، الذى كان من ألمع الملوك المسلمين الذين تعاقبوا على أفريقيا الغربية، كان كاتبًا غزير الإنتاج، ومصلحًا بعيد النظر، وشاعرًا مجيدًا، صدرت له مجموعة من الكتب ذات التأثير الواسع فى الحياة الدينية والثقافية فى

أفريقيا الغربية، منها **(نصيحة الأمة المحمدية)**، و**(إرشاد أهل التفريط والإفراط)**، و**(إحياء السنة وإخماد البدع)**. وكانت هذه المؤلفات هى الأساس الفكرى والمذهبى، الذى قامت عليه الثقافة العربية الإسلامية الأفريقية فى القرن التاسع عشر، وفى القرن العشرين. وتوجد مؤلفات عصمان دان فوديو فى مكتبة جامع أحمد بيللو، فى زاريا بنيجيريا (٢٢).

وفى مالى، بُعثت الحياة فى مدينة تمبكتو، مع مطالع القرن العشرين، فاستقبلت من جديد طلاب الدراسات الإسلامية على مستوى عال، ونشطت المدارس العربية الإسلامية، والكتاتيب التى انتشرت فى البلاد، وانتعشت الثقافة العربية الإسلامية، خصوصًا بعد الاستقلال. وهناك جهود مكثفة تبذل على المستويين الحكومى والأهلى لتطوير الدور الثقافى الذَى تقوم به تمبكتو التى تعد جامعة واسعة لنشر العلم والفكر والثقافة العربية والإسلامية ليس فى مالى فحسب، وإنما فى الأقطار الإسلامية المجاورة. (٢٣)

ولا يخضع ترتيب هذه الأسماء لأى مقياس؛ لأن الأسماء التى ترد فى هذا السياق هى من الكثرة بحيث يطول إحصاؤها، وإنما ذكرنا منها ما كان لأصحابها القدح المعلى فى خدمة الثقافة والفكر والأدب والفن، بغض النظر عن انتمائها الفكرى، أو المذهبى، أو الإقليمى.

لقد كانت الأعمال التى أنجزتها هذه الصفوة من رجالات الثقافة العربية الإسلامية القاعدة الأساسية التى قامت عليها النهضة الثقافية فى العالم الإسلامى، وقد استمر عطاء هذه الكوكبة من الرواد مثالاً يقتدى به طوال القرن العشرين. وقد امتلأت سماء الفكر، والعلم، والأدب، والثقافة، والفنون فى العالم الإسلامى بنجوم لامعة تتمثل فى عشرات الآلاف من المفكرين، والمثقفين، والشعراء، والأدباء، والمسرحيين، والرسامين، والفنانين، الذين تعج بهم الساحة العربية الإسلامية، والذين ينهلون كلٌّ حسب وجهته، من هذا الإرث الثقافى الحضارى الذى أسَّسه هؤلاء الرواد جيلاً بعد جيل. وليس قصدنا فى هذه الدراسة أن نستقصى أسماء هذه الأجيال المتعاقبة من المفكرين الذين صنعوا - ولا يزالون يصنعون - الثقافة العربية الإسلامية، وإنما حسبنا أننا أتينا على ذكر أسماء رجالات رواد كان لهم فضل السّبق فى التأسيس للنهضة الثقافية، وفى تراكم الخبرات والتجارب، فى هذا الحقل من حقول الإبداع الإنسانى.

وعلى اختلاف مناحى الاتجاهات الثقافية التى سادت خلال القرن العشرين، وفى ظلّ الظروف الخاصة التى عاشَها العالم العربى الإسلامى، وعلى الرغم من تنوع العطاء الثقافى، وغزارة المواد الثقافية التى أنتجت خلال القرن الماضى، وتوزعت من قطر إلى

آخر، فإن الخلاصة التى يخرج بها الباحث من رصد حصيلة هذا العطاء، تُعدُّ بالمقاييس السائدة حصيلةً وافرةً، تدل على حيوية عناصر النخبة فى الأمة التى اضطلعت بأدوار متفاوتة المستوى، والمكانة، والقدرة، والتأثير فى الحياة الثقافية فى شتى بلدان العالم العربى الإسلامى، وهو ما نشأ عنه كم كبير من الخبرات الثقافية المتراكمة، والتى يمكن الاستفادة منها فى تطوير الثقافة العربية الإسلامية، وفى تلقيحها وبث روح جديدة فيها.

ولكن الملاحظ أن الاستفادة من الخبرات الثقافية ظلت تترنح بين الإعمال والإهمال، وبين الاعتبار والإهدار، وبين الانتفاع والضياع، وهو ما فوَّت الفرص الكثيرة، وَتسبَّب فى تخلّف العمل الثقافى العام وفى قصوره عن تلبية احتياجات التنمية الشاملة ومتطلبات بناء الإنسان العربى الإسلامى، بناءً متكاملاً متوازنًا.

لقد قطع العمل الثقافى فى القرن الماضى مراحل عديدة أبرزها مرحلتان اثنتان:

أولاهما: مرحلة العمل الفردى أو الجماعى المحدود، وتبدأ من مطلع القرن إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية.

ثانيتها: مرحلة العمل الثقافى العربى المشترك، وتبدأ مع إنشاء جامعة الدول العربية فى عام ١٩٤٥م، بتأسيس الإدارة الثقافية بها، التى تولت تدبير الشأن الثقافى على الصعيد العربى فى وقت كان ثلثا العالم العربى لا يزالان خاضعيْن للاستعمار الأوروبى.

واستمرت الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية تزاول نشاطها إلى حين تأسيس المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم فى عام ١٩٧٠م.

أما العمل الثقافى على الصعيد الحكومى الرسمى فقد ظلّ معدومًا فى الأقطار العربية الإسلامية إلى أن تأسَّست الإدارة العامة للثقافة بوزارة المعارف المصرية فى عام ١٩٤٢م بمبادرة من الدكتور طه حسين لما كان مستشاراً لوزارة المعارف، وكان من مكوّناتها إدارة الترجمة. وفى المرحلة التالية ستنضمّ الإدارة العامة للثقافة فى وزارة المعارف إلى أول وزارة للثقافة تأسَّست فى مصر، بل فى العالم العربى الإسلامى عقب عام ١٩٥٢م.

وبعد قيام منظمة المؤتمر الإسلامى فى عام ١٩٦٩م وإنشاء الأمانة العامة للمنظمة فى عام ١٩٧٢م أنشئت إدارة للثقافة. وبعد عشر سنوات تأسست فى عام ١٩٨٢م، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، التى عُهد إليها بمهمة تحقيق أهداف العمل الثقافى المشترك، على المستويين معًا، العربى والإسلامى.

وبإنشاء المنظمتين الإسلامية والعربية المتخصّصتين فى الشئون الثقافية، فى إطار منظمة المؤتمر الإسلامى وجامعة الدول العربية توافرت شروط العمل الثقافى المشترك، واجتمعت عناصره المتكاملة. وبإنشاء وزارات للثقافة فى الدول العربية والإسلامية فى النصف الثانى من القرن العشرين أصبح الإطار العام للعمل الثقافى مكتمل الأركان، وهو ما يسمح بقيام نهضة ثقافية مزدهرة.

فهل قامت هذه النهضة حقيقةً؟

يمكن أن نطرح السؤال بصيغة أخرى:

*** هل استفاد العمل الثقافى فى طوره الحالى من الخبرات المتراكمة، نتيجةً للتجارب السابقة طوال قرن؟**

إنّ أهمّ ملحظ نسجّله فى هذا السياق أن انطلاق النهضة الثقافية فى العالم الإسلامى؛ سواء فى القرن التاسع عشر، أم فى مطلع القرن العشرين، إنما قام على الجهود الفردية والمبادرات الجماعية فى إطار المؤسسات والجمعيات والهيئات الأهلية. وهنا نصل إلى المفهوم السائد اليوم فى المحافل الدولية، والقاضى بإعطاء المبادرات الأهلية الضوء الأخضر للعمل والانطلاق، خصوصًا فى المجالات الثقافية للتخفيف عن كاهل الحكومات أعباء تدبير الشأن الثقافى، وتحقيق التنمية الثقافية فى مجالاتها كافة.

لقد تراكمت الخبرات الثقافية طوال القرن الماضى من جراء المبادرات الفردية والأهلية والحكومية فى شتى حقول العمل الثقافى. ولذلك، فإن الاستفادة من هذه الخبرات ضرورة من ضرورات إعادة البناء الثقافى على صعيد العالم الإسلامى.

وهنا لا بد من أن نشير إلى أن الاستراتيجية الثقافية للعالم الإسلامى التى وضعتها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، وصادق عليها مؤتمر القمة الإسلامى السادس فى عام ١٩٩١م، قد استُفيد فى إعدادها من الخبرات الثقافية المستخلصة من التجارب التى شهدها الحقل الثقافى العربى والإسلامى. فلقد استغرق العمل عدة سنوات فى التخطيط والتحضير والإعداد لهذه الاستراتيجية، وشارك فى هذا العمل الثقافى صفوة من رجالات الفكر، والعلم، والثقافة من المتخصصين فى التخطيط الثقافى.

كذلك استفادت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم فى إعداد الخطة العربية الثقافية الشاملة، من الخبرات الثقافية المتراكمة عبر القرن العشرين. ولذلك جاءت الخطتان (الإسلامية والعربية) مُحْكَمتين، ومتقنتين، لاستنادهما إلى الخبرة الثقافية الغنية.

الخلاصة:

لقد كان القرن العشرون قرن التحوّلات الكبرى، التى شملت كل المجالات، وغطّت جميع حقول النشاط الإنسانى العام. وعلى المستوى الثقافى كان هذا القرن قرن التطوّرات الثقافية العميقة، التى عمَّت دول العالم أجمع، ووصل تأثيرها إلى العالم العربى الإسلامى. ولقد ترتَّب على هذه التطوّرات تعددٌ متشعبٌ فى الاتجاهات الثقافية، وتنوع غزيرٌ فى المدارس الأدبية والفنية، ووفرة طاغية فى التيارات الفكَرية والمذهبية. وقد شمل كلٌّ ذلك العالمَ العربىَّ الإسلامى، وأثَّر فيه تأثيرات عميقة. ويمكن أن نقول: إن الخبرات الثقافية التى خرج بها العالم العربى الإسلامى من القرن العشرين اصطبغت جميعها بالتيارات والاتجاهات، والمدارس الثقافية التى عرفها هذا القرن، وهو ما أكسب هذه الخبرات غنى فَى المضمون، وغزارة فى الإنتاج، وكثافة فى الحضور الفاعل والمؤثّر فى الحياة الثقافية فى العالم الإسلامى قاطبة .

ولما كان من فضائل ثقافتنا أنها لا تضيق بالتجديد، بل تؤمن به، وتفتح ذراعيها له، وتدعو إلى الاجتهاد فى أمور الدين وقضايا الحياة. ولما كان مفهوم الثقافة لا يقتصر على الجانب المعرَفى والفكرى، بل يشمل الجانب الوجدانى الذى يُعنى به الفن، والجانب الروحى الذى يعنى به الدين، والجانب العملى أو السلوكى الذى تعنى به الأديان والأخلاق، بل تشمل الجانب المادى أيضًا من الحياة (٢٤)، فإن النهضة الثقافية التى نطمح إلى أن تزدهر فى القرن الواحد والعشرين فى العالم الإسلامى لن تضيق عن استيعاب هذه المعانى والمضامين جميعًا حتى تكون فاعلةً ومؤثرةً فى دورة حضارية جديدة، تنهض بمسئولياتها، الأمة الإسلامية قاطبة، بجميع عناصرها ومكوّناتها وخصوصيات شعوبها.

وفى ضوء هذه الخبرات المتراكمة والتجارب المكتسبة يمكن أن نقول: إن القاعدة الأساسية لانطلاقة ثقافية عربية إسلامية فى القرن الواحد والعشرين، قد أرسيت أركانها، واستُكملت عناصرها، وإن على العالم العربى الإسلامى أن يعمل بكل ما يتوافر لديه من إمكانات ووسائل، من أجل استئناف دورة حضارية ثقافية جديدة، يسهم بها فى إغناء الثقافات الإنسانية، وترشيدها، وتقويمها، والدفع بها نحو آفاق المستقبل الإنسانى المزدهر.

وتلك هى مسئولية العاملين فى المجال الثقافى، كلٌّ من موقعه، وبما يمتلكه من إمكانات، وموارد وقدرات، وفى هذا المجال يجب أن يتركّز العمل العربى الإسلامى الثقافى المشترك .

الهوامش:

(١) د. إحسان عباس، بحوث ودراسات فى الأدب والتاريخ (بيروت: دار الغرب الإسلامى، المجلد، ٢٠٠٠) ص ٢١٨.

(٢) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمى، جمع وتقديم نجله الدكتور أحمد طالب الإبراهيمى، (بيروت، دار الغرب الإسلامى، الجزء الخامس، ١٩٩٧، ص ٢٧٣) يقول الشيخ محمد البشير الإبراهيمى " . . . نشأت فى بيت والدى كما ينشأ أبناء بيوت العلم، فبدأت التعلم وحفظ القرآن الكريم فى الثالثة من عمرى، وكان الذى يعلمنا الكتابة ويلقننا حفظ القرآن، جماعة من أقاربنا من حفاظ القرآن، ويشرف علينا إشرافًا عاليًا، علم البيت بل الوطن كله فى ذلك الزمان (العقد الأول من القرن العشرين)، عمى شقيق والدى الأصغر الشيخ محمد المكى الإبراهيمى، وكان حامل لواء الفنون العربية غير مدافع، من نحوها وصرفها واشتقاقها ولغتها، أخذ كل ذلك عن البقية الصالحة من علماء هذه الفنون بإقليمنا المتبحرين فى العربية والفقه، ولم يكن هؤلاء العلماء قد رحلوا إلى الأمصار الكبرى ذات الجامعات العلمية التاريخية كفاس وتونس والقاهرة، وإنما كانوا يتوارثون العلوم الإسلامية طبقة عن طبقة " .

(٣) عباس بن صالح طاشكندى، الطباعة العربية فى الهند: دائرة المعارف العثمانية ودورها فى إحياء التراث العربى الإسلامى (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ٢٠٠٠م). قامت (دائرة المعارف العثمانية)، وهى دار النشر تأسست فى عام ١٨٩٠م فى حيدر أباد بالهند، بدور كبير فى نشر التراث العربى الإسلامى، وإحياء العلوم والمعارف والآداب العربية الإسلامية من خلال نشرها لطائفة كبيرة من الكتب باللغة العربية فى الهند. انظر: أحمد طالب الإبراهيمى: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمى (بيروت: دار الغرب الإسلامى، الجزء الخامس، ١٩٩٧) ص٧٣.

(٤) د. محسن العثمانى الندوى رئيس قسم اللغة العربية بجامعة دلهى، "يحدثونك عن أبى الحسن الندوى بقلم علماء العصر وأدبائه"، (دمشق، دار ابن كثير، ٢٠٠٠م).

(٥) دليل جامعات ومعاهد التعليم العالى فى جمهورية مصر العربية، نشر وزارة التعليم العالى، القاهرة، ٢٠٠٠م.

(٦) مجلة (المستقبل العربى)، بيروت، عدد ٢٦٥، مارس ٢٠٠١م.

(٧) أصدرها فى القاهرة جورجى زيدان فى عام ١٨٩٢م، ولا تزال تصدر، وهى أقدم مجلة ثقافية عربية وواظبت على الصدور .

(٨) أصدرها فى بيروت ثم فى القاهرة، يعقوب صروف وفارس نمر، فى عام ١٨٧٦م، وتوقفت عن الصدور فى عام ١٩٥٢م. وكانت تمتاز بالبحوث العلمية والطبية والزراعية وأخبار الاختراعات والاكتشافات العلمية، إضافة إلى المواد الثقافية والأدبية والفكرية والتاريخية .

(٩) أصدرها الشيخ محمد رشيد رضا فى القاهرة فى عام ١٨٩٨م، وتوقفت عن الصدور فى عام ١٩٣٥م. وهى حاملة لواء الفكر الإسلامى الحديث والدعوة الإسلامية، والمتبنيه لقضايا العالم الإسلامى بأسره .

(١٠) أصدرها أحمد حسن الزيات فى القاهرة فى عام ١٩٣٣م، وتوقفت عن الصدور فى عام ١٩٥٢م.

(١١) صدرت فى القاهرة عن لجنة التأليف والترجمة والنشر فى عام ١٩٣٩م، ورأس تحريرها أحمد أمين، وتوقفت عن الصدور فى عام ١٩٥٢م .

(١٢) صدرت في النصف الأول من القرن العشرين مجلات ثقافية كان لها دورها في ازدهار الحياة الثقافية، منها مجلة (العرفان) التي أصدرها أحمد عارف الدين في صيدا بلبنان في عام ١٩٠٩م و (**مجلة المجتمع العلمي العربي بدمشق**) صدرت في عام ١٩٢١م ولا تزال تصدر حتى الآن، ومجلة (**المشرق**) صدرت عن المطبعة الكاثوليكية في بيروت في عام ١٨٥٩م، وتوقفت عن الصدور في عام ١٩٥٩م، ومجلة (**الحديث**) أصدرها في حلب سامي الكيالي في عام ١٩٢٧م، وتوقفت عن الصدور في عام ١٩٥٩م.

(١٣) محمود محمد الطناحي، "الكتاب المطبوع مصر في القرن التاسع عشر: تاريخ وتحليل" دار الهلال، القاهرة ١٩٩٦م. ويشتمل هذا الكتاب على معلومات ممحصة ومدققة عن إصدارات مطبعة بولاق، والمطابع المصرية الأخرى خلال القرن التاسع عشر.

(١٤) خالد زيادة، الشيخ **حسين الجسر**: حياته وفكره، طرابلس، لبنان دار الإنشاء للصحافة والطباعة والنشر، ١٩٨٢م).

(١٥) يوسف اليان سركيس، **جامع التصانيف الحديثة** (بيروت: دار صادر، ١٩٩٣م).

(١٦) يوسف اليان سركيس، معجم المطبوعات العربية والمعربة، بيروت: دار صادر، ١٩٩٣م، والطبعة الأولى صدرت في عام ١٩٢٨م وينتهي إحصاء الكتب فيها إلى عام ١٩١٩م.

(١٧) تجدر الإشارة هنا إلى أن كلية الطب بجامعة القاهرة قد أنشئت في عام ١٨٢٧م باسم (**مدرسة الطب**) قبل إنشاء كلية الآداب، بل قبل إنشائه الجامعة ذاتها، وضمت إلى الجامعة في عام ١٩٢٥م انظر (**كليات ومعاهد التعليم العالي في جمهورية مصر العربية**)، وزارة التعليم العالي، القاهرة، ٢٠٠٠م.

(١٨) شاكر النابلسي، عصر التكايا والزعايا: وصف المشهد الثقافي لبلاد الشام في المعهد العثماني (١٥١٦ - ١٩١٨)، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩، ص: ٥١٨-٥٢٢).

(١٩) بعد قيام جمهورية باكستان الإسلامية في عام ١٩٤٨، أصبح أبو الأعلى المودودي من أكبر مفكريها.

(٢٠) د. أمال السبكي، تاريخ إيران السياسي بين ثورتين (١٩٠٦-١٩٧٩)، سلسلة (**عالم المعرفة**)، عدد: ٢٥٠، الكويت، ١٩٩٩م.

(٢١) د. أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، (الجزء٨، ص: ٥٢٤-٥٢٥، القاهرة، ١٩٨٣م).

(٢٢) الحضارة الإسلامية في النيجر، نشر المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط، ١٩٩٤م.

(٢٣) د. أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، الجزء الأول، مرجع سابق ذكره ص: ٥٦٤.

(٢٤) د. يوسف القرضاوي، ثقافتنا بين الانفتاح والانغلاق، ص: ١٣-١٤، (القاهرة، ٢٠٠٠م، دار الشروق).

* * *

المصادر والمراجع:

* الإبراهيمي - محمد البشير، **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**، المجلد ٥، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٧م

* إحسان - د. عباس، بحوث ودراسات في الأدب والتاريخ، المجلد ٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٠م.

* الجندي - أنور، أعلام القرن الرابع عشر الهجري، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨١م.

* الجندي - أنور، مفكرون وأدباء من خلال آثارهم، دار الرشاد، بيروت، ١٩٦٧م.

* الحضارة الإسلامية فى النيجر، نشر المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الرباط، ١٩٩٤م.
* داغر - يوسف أسعد، مصادر الدراسة الأدبية : الفكر العربى الحديث فى سير أعلامه (١٨٠٠ - ١٩٥٥م)، مطابع لبنان، بيروت، ١٩٥٦م.
* دليل جامعات ومعاهد التعليم العالى فى جمهورية مصر العربية، نشر وزارة التعليم العالى، القاهرة، ٢٠٠٠م.
* زيادة - د. خالد، الشيخ حسين الجسر : حياته وفكره، دار الإنشاء للصحافة والطباعة والنشر، طرابلس، لبنان، ١٩٨٢م.
* السبكى - د. آمال، تاريخ إيران السياسى بين ثورتين (١٩٠٦ - ١٩٧٩)، سلسلة (عالم المعرفة) العدد ٢٥٠، الكويت، ١٩٩٩م.
* سركيس - يوسف إليان، جامع التصانيف الحديثة، دار صادر، بيروت، ١٩٩٣م.
* سركيس - يوسف إليان، معجم المطبوعات العربية والمعربة، دار صادر، بيروت، ١٩٦٣م.
* شلبى - د. أحمد، موسوعة التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية، دار النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٣م.
* طاشكندى - عباس بن صالح، الطباعة العربية فى الهند : دائرة المعارف العثمانية ودورها فى إحياء التراث العربى الإسلامى، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الرياض، ٢٠٠٠م.
* الطناحى - د. محمود محمد، الكتاب المطبوع بمصر فى القرن التاسع عشر : تاريخ وتحليل، دار الهلال، القاهرة، ١٩٩٦م.
* علام - د. محمد مهدى، المجمعيون فى خمسين عامًا، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٨٦م.
* القرضاوى - د. يوسف، ثقافتنا بين الانفتاح والانغلاق، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٠م.
* المجذوب، محمد، علماء ومفكرين عرفتهم، الجزءان ٢-٣، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٨٦م.
* النابلسى - شاكر، عصر التكايا والرعايا : وصف المشهد الثقافى لبلاد الشام فى المعهد العثمانى (١٥١٦ - ١٩١٨م)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٩م.
* الندوى - د. محسن العثمانى، يحدثونك عن أبى الحسن الندوى بقلم علماء العصر وأدبائه، إعداد وتقديم، دار ابن كثير، دمشق، ٢٠٠٠م.
* يونس - محمد، تجديد الفكر الإسلامى على مشارف قرن جديد : قراءة فى فكر الشيخ محمد الغزالى، دار القلم، القاهرة، ١٩٩٩م.

* * *

الفلسفة العربية فى مائة عام

(إشكاليات ومناهج ومعوقات وآفاق)

د. أبو يعرب المرزوقى

المقدمة:

فى غاية الربع الأول من القرن الخامس عشر من تاريخنا العربى الإسلامى، وبعد قرنين كاملين من محاولات النهوض يحق لنا أن نسعى إلى تقويم ما تحقق فى مجال النهضة الفكرية عامة والفكرية الفلسفية خاصة، ما تحقق من نتائج، وما تحدد من اتجاهات فى مجالات القيم بأصنافها **(الذوقية والخلقية والمعرفية والتشريعية والوجودية)** إحياء للزمان التاريخى ببعدىْ ماضيه **(الحدث المتقدم، والمعنى اللاحق)** وببعدىْ مستقبله **(المعنى المتقدم، والحدث اللاحق)** كما تتعين جميعًا فى بؤرته الحية؛ أعنى فى الحاضر الذى هو دائمًا قلب التاريخ النابض[1].

ويمكن وصف مميزات الوجه السلبى من هذه النهضة فى المجال الفكرى بدايةً وغايةً بالإشارة إلى أحداث جدل عام ذى دلالة تكررت مرتين، فدامت كلتاهما ربع قرن، ودارت كلها حول ابن رشد ومنزلة الفلسفة العربية فى الحضارة العربية خاصة والحضارة الإنسانية عامة. فأما حدث الجدل الأول - ونعتبره بداية للظرف المحدد للخصائص السلبية من فكر النهضة الفلسفى - فهو الحدث الذى بدأ بمحاضرة رنان حول دور الإسلام والعنصر العربى فى الحضارة العربية والإسلامية من خلال منزلة الفلسفة فيها[2]، واكتمل بمقالات فرح أنطون وردود الشيخ محمد عبده عليها حول العلمانية والرشدية[3]. وأما حدث الجدل الأخير الذى نعتبره غاية للظرف الذى أعاد نفس الخصائص فهو الحدث الذى بدأ بمحاضرة إرنست بلوخ حول الدور المادى الثورى والتنويرى الذى أدته الفلسفة العربية ممثلة لليسار الأرسطى[4] وما انبنى عليها من قراءات ماركسية عربية لتاريخ الفكر العربى، وخاصة الرشدى منه، وانتهى بالجدل بين الكثير من المتكلمين باسم المدارس الفلسفية الغربية المزعومة معاصرة وبين المتكلمين باسم التيار الدينى[5].

وقد توسط بين حدثىْ الجدل البداية والغاية هذين ظاهرتان حضاريتان متناظرتان بالتعاكس:

* **أولاهما** تمثلت فى تصدر النخب المتغربة على النمط العلمانى الليبرالى بين الحربين **(منذ تسلم النخب الحديثة الحكم من المستعمر)**، ثم على النمط العلمانى الاشتراكى **(منذ حصول ما اعتُبر ثورات وطنية)** بعد الحرب الثانية القيادةَ الفكريةَ والرمزيةَ الحاكمة بنزعة علمانية لم تتجاوز ترديد الشعارات الحديثة مع محاولة استمداد شرعية القيادة بمثل ما تصورت عليه خصائص الوضعية النظرية **(التحليلية المنطقية)** والوضعية العملية **(المادية الماركسية)** فى ماضى الفكر العربى الوسيط أو خصائص بعض المدارس الأخرى مثل الوجودية وغيرها من النِّحَل والموضات الفكرية التى تم تبنيها السطحى بحجة وجود أصولها فى الحضارة العربية الوسيطة. فقد صارت هذه الحضارة عندهم بعصا عقد النقص السحرية سباقة فى كل شىء يراد تعويضها به بالاستناد التبريرى إليها. والعلة البينة هى حاجة هذه النخب إلى الشرعية التى تنافس بها النخب التقليدية فيما تدعيه من أصالة.

* **أما الثانية** فتمثلت فى فقدان النخب التقليدية القيادة الفكرية والرمزية الحاكمة؛ لتنتقل إلى قيادة المعارضة بمواقف تخلط بين الدفاع عن مزايا مركزها الذى فقدته والقضية التى تدعى الكلام باسمها؛ لذلك فإن دورها الفكرى والرمزى لم يكن مناسبًا لما يتميز به العصر من إبداعات تستند إليها القيادة الفكرية والرمزية المعاصرة لظرفها التاريخى. فاقتصر دورها - من ثَمَّ - على الفعل السياسى المباشر والخطاب الوعظى المبتذل بتوظيف رموز دينية فى الفعل السياسى منافسةً للنخب التى افتكت منها القيادة وتعويضا عن الفعالية المناسبة للعصر المفقودة عندها. ذلك أن هذه الرموز لا فعالية لها إلا بشرط إخراج المتأثر بها من العصر لجعله يتعامل معه بآليات التعامل التى سادت فى العصور الإسلامية الأولى: وكل هذه الآليات ترجع إلى مفهوم الجهاد بمعناه المباشر(٦) وبين أن مثل هذا السلوك الذى يبدو إحياءً للإسلام وقيمه لم يكن فى الحقيقة إلا أفضل طريقة لتحقيق ما كان يسعى إليه العلمانيون: **تشويه الإسلام بحصره فى الماضى زمانًا، وفى الطبقات الدنيا من المجتمع سلمًا، وفى السلوك الأقل فاعليةً وتأثيرا فى التاريخ بمقتضى نفى الفعل غير المباشر؛ أعنى الفعل المستند إلى النظرية وما يُستمد منها من أدوات معقدة فى مجالى تقنيات الفعل الآلية والرمزية(٧)**.

وطبعًا، فاعتبارنا هذه الأحداث ممثلة للوجه السلبى من نهضة الفكر العربى الإسلامى لا يعنى أننا ننفى أهمية ما نتج عنها من معارك، بل نحن نعتبرها ذات دلالة فلسفية، على الأقل من حيث هى علامة بينة على عدم شروع الفريقين شروعًا فعليًا فى التفلسف

المستقل ؛ أعنى أنه لم يتخلص من القول العقدى العاجز فى مجالى التنظير العلمى المؤثر ، والإبداع الرمزى المحرك ؛ فكلاهما يتميز بالفهم الأيديولوچى الخالص ، كما هو بين من نشأته عند بادئى جدل البداية (رنان وأنطون) ، ورد الفعل الذى من جنسه عند الرادين عليهما (مثل عبده) ، ومن اكتماله عند بادئى جدل الغاية (بلوخ وتيزينى) ، ورد الفعل الذى من جنسه عند الرادين عليهما (مثل البوطى) .

وقد اجتمعت كل هذه السمات التى برزت فى جدل البداية وفى جدل الغاية على أفسد صورها كما يمثلها شكل هذه السلبيات فى شكلها النهائى ؛ أعنى الجدل الذى دار فى نهاية القرن العشرين بين ممثل أدنى أشكال الوضعية النظرية (الجابرى) وممثل أدنى أشكال الوضعية العملية (طرابيشى) حول ما يُزعم وصفا إبستمولوچيا لتاريخ الفكر العربى الإسلامى[8] .

فهذا الشكل النهائى الذى انتهى إليه الفكر الفلسفى بعودته على البدء الرينانى **(وإن من مدخل قد يبدو آخر رغم كونه يستند إلى نفس التفسير ما دام ثالوث الجابرى المزعوم إبستمولوچيا ، وخاموسه[9] المزعوم خلقيا يعودان إلى نظرية عرقية تنبنى عليها نظرية أرواح الشعوب التى يقول بها رينان)** عودة منحطة حول أدنى درجات الأمانة الأكاديمية لشروط البحث العلمى فى تاريخ الفلسفة ، فضلا عن الغياب المطلق لروح الفكر الفلسفى تجعلنا نعتبر السؤال الثابت للنهضة الفكرية الفلسفية العربية والإسلامية الحالية ما يزال سؤالاً حول "عدم" الفكر الفلسفى فى حضارتنا لعدم وجود شروطه الذاتية له (تمييزاً لها عن الشروط الخارجية التى يعلل بها أشباه الفلاسفة غياب الفكر الفلسفى)[10] .

ولما كان كل تفسير خاطئ حائلاً دون السؤال المناسب والعلاج المطلوب فإن مسألة الفلسفة العربية الإسلامية - وجود وتطور وأسباب انحطاط وشروط انبعاث - بقيت دون تحليل أو تعليل ؛ وهو ما حال دون كل انبعاث حقيقى ، وبدلاً من الشروع الفعلى فى البحث الفلسفى المصاحب لفعاليات العقل الإنسانى الملازمة لما يحدث فعلاً فى مجالات القيم التى أشرنا إليها بات همّ الفكر العربى السعى إلى تحقيق الشروط الزائفة التى حددها رينان وأنطون وبلوخ وجولدتسيهر وماسينيون إلخ . . . وكررها مجموعة فرح أنطون وطه حسين وتيزينى ومروة والجابرى وغيرهم كثير إلخ . . . بدلاً من الشروع الفعلى فى تكوين الشروط الحقيقية التى يقتضيها فعل التفلسف بوصفه الوعى الحى الملازم لفعاليات العقل بصرف النظر عن تصورها العقدى الذى فرضه الفكر الاستشراقى ، وما ولده الاستعمار من عقد نقص جعلت نخبنا لا يقيمون حضارتنا ، إلا فى ضوء ما يجعلها مماثلة لما يتصورونه مثالا أعلى فى حضارته .

ذلك هو هدف هذه المحاولة: **كيف يمكن أن نؤرخ للفكر عامة وللفكر الفلسفي خاصة في المائة سنة الأخيرة من تاريخنا تأريخًا يخلصه مما فرض عليه من قضايا زائفة حالت دونه وممارسة فعالياته كما تقتضيها طبيعة هذه الفعاليات عندما تقوم بعملها بحرية واستقلال؛ فتمكنه من تحديد مقومات المشروع الفاعل تأسيسًا؛ لاستئناف الفعل التاريخي المستقل ومتّحد التاريخ، ماضيا ببعديْه (الحدثي المتقدم، والمعنوي المتأخر)، ومستقبلاً ببعديْه (المعنوي المتقدم، والحدثي المتأخر)، وحاضرًا جامعًا بين الأبعاد الأربعة في مجالي الحدث التاريخي ومصاحبه المخيالي من الإبداع الرمزي؟**

يقتضي الجواب أن نعالج مسألة هذا التاريخ الجوهرية؛ أعني مسألة جبر الكسر المحقق لوحدة الفكر العربي الإسلامي جبرًا يصل ما تقدم على عصر الانحطاط بما تلاه وصلاً حيًا؛ فيجعل ما يحدث في فكر النهضة الثانية وواقعيْها الفعلي والرمزي **(خلال القرنين الأخيرين)** نابعًا كما هو فعلا في أعماقه **(وبخلاف ما يبدو في السطح)** مما تحدد في فكر النهضة الأولى وواقعيها الفعلي والرمزي **(القرون الثمانية الأولى من تاريخنا الإسلامي: من نزول القرآن إلى موت آخر كبار فلاسفتنا - أعني ابن خلدون -)؛ وهو ما يجعل هذا التاريخ مؤلفًا من ضربين من العلاج يتوسطهما ما يصل بينهما بمعنيْي التاريخ؛ تأريخا للظاهرة وتحقيقا لها مع جسر يصل بين الأمرين منهما من مدخلين أحدهما إلى ثانيهما.**

لذلك فالبحث يتألف من ثلاث مقالات؛ **الأولى** للتاريخ بمعناه الأول، **والأخيرة** للتاريخ بمعناه الثاني، **والوسطى** للوصل بين التاريخين منهما مدخلين أحدهما إلى الآخر على النحو التالي:

الأطروحة الأولى: ممهدات في الأمور التي تمكن من إدراك منطق تاريخ الفلسفة العربية:

أولاً: ضروب التاريخ التي عولج بها تاريخنا الفكري.

ثانيًا: مراحل انبعاث الفكرين في النهضة بمنطق تحقيق الوصل مع ما حدث في الحقبة الأولى.

الأطروحة الثانية: المصالحة النظرية والعملية بين التيارين:

أولاً: الحصيلة النظرية: تحقق التداخل بين الهمين النظريين أو رهان إبداع الواقع المخيالي.

ثانيًا: الحصيلة العملية: تحقق التداخل بين الهمين العمليين أو رهان إبداع الواقع الفعلي.

الأطروحة الثالثة: شروط التعاصر المؤثر في التاريخ الكوني.

أولاً: الشروط المتعلقة بالمجتمع المدني: الإصلاح التشريعي والخلقي.

ثانيًا: الشروط المتعلقة بالمجتمع السياسي: الإصلاح السياسي والمدني.

الأطروحة الأولى: ممهدات فى الأمور التى تمكن من إدراك منطق تاريخ الفلسفة العربية:

أولاً. ضروب التاريخ التى عولج بها تاريخنا الفكرى:

حال الاستشراق الأيديولوچى ـ الذى هو من جنس استشراق رنان العنصرى علنًا، واستشراق ماسينيون العنصرى بدهاء[١١]، أو التوظيف الأيديولوچى لما توصل إليه بعض المستشرقين من حقائق علمية ـ دون معرفة بتاريخ الفكر العربى الإسلامى معرفةً صحيحةً تنفى أن يكون خارج السنن البشرية التى تنطبق على غيره فى الحضارات ذات الأفق المثيل[١٢] فهذا الاستشراق وتوظيفه الإيديولوچى ينقسمان إلى مدرستين؛ أولاهما أقل سلبية من أخراهما.

مدرستا الاستشراق:

إحداهما لا تهتم بالفكر العربى لذاته بل همها أن تستخلص منه ما تبحث عنه من بقايا الفكر اليونانى والمسيحى واليهودى المتقدمة على الإسلام أو النصوص التى فقدت أصولها وبقيت ترجماتها العربية. ولعل أفضل الأمثلة الإيجابية فى ذلك ما يتعلق بتاريخ الرياضيات اليونانية، وأفضل السلبى منها هو البحوث التى تريد أن تُثبت الإسهام فى الحضارة العربية المنسوب بهتانا إلى اليهود، حتى وصل الزعم ببعضهم إلى نسبة أهم ما فى الشعر الجاهلى إلى تأثير يهود الجزيرة العربية.

والثانية تهتم بهذا الفكر اهتماما يسعى إلى أن ينفى عنه كل طرافة؛ بإرجاع كل أمر ذى دلالة فيه إلى أصول يونانية أو مسيحية أو إيرانية أو يهودية متقدمة على الإسلام أو معاصرة له؛ بحيث لا يبقى للعرب إلا دور الوساطة بين الغربيْن (اليونانى المسيحى المتقدم على الإسلام، واللاتينى المسيحى المتأخر عنه)، وحتى هذا الدور فإنه منفى؛ إذ كما يزعم فرح أنطون فإن هذه الوساطة يرجع حدها الأول إلى السريان، وحدها الثانى إلى اليهود. وبذلك يبقى العربى صفر اليدين؛ لكون الإسلام والعنصر العربى بذاتهما ليس فيهما إلا الغباء والتعصب ـ بحسب ما يزعم رنان فى محاضرته الشهيرة التى أشرنا إليها فى المقدمة، وكذلك فى كتابه حول الرشدية اللاتينية ـ.

لكن هاتين المدرستين اللتين سيطرتا على فكر الاستشراق، واللتين يمكن إرجاع سطحية ما تتضمنانه من مزاعم إلى فكرة ساذجة مستمدة من فلسفة تاريخ الفلسفة الهيجلية[١٣] لا تقتصر على الحط من شأن الفلسفة العربية وحدها (حتى وإن كان ذلك هو الدافع الدفين لهذا الموقف) بل هى تحط من شأن العصر الوسيط كله عربيه ولاتينيه؛ لكونها

تستند إلى الخطة الرئيسية التى كتبت بها هذه الفلسفة خطتها التى تزعم أن الفلسفة ليس لتاريخها إلا عصران معتبران هما العصر اليونانى والعصر الجرمانى، وكل ما عدا ذلك مجرد مرحلة انتقالية لم تغير شيئًا يذكر فى الفكرة الفلسفية؛ لكون هذه الوساطة فاقدة للوحدة المقومة فقدانًا علته عدم التطابق والتناسق بين المضمون والشكل(١٤).

لكن هذه التصورات التبسيطية لم تصمد أمام ضرورة إعادة النظر فى التاريخ الفعلى لفعاليات العقل الإنسانى، فأمكن للفكر العلمى أن يعيد الاعتبار للحقيقة التاريخية؛ وذلك - **أولا** - من خلال تجاوز الحضارة العربية لعقد النقص التى تجعلها تؤرخ لفكرها بحسب ما له من دلالة عند غيرها، وليس بحسب ما يكون كذلك بمقتضى معايير ذاتية(١٥) **ثانيًا** - من خلال إنصاف الغربيين أنفسهم لفكر القرون الوسطى عامة حتى ولو أدى ذلك إلى الاعتراف بفضل الفكر العربى الإسلامى الذى لم يعد بالوسع نكرانه مهما بلغ التعصب من الدرجات(١٦).

ولم يكن الاستشراق العقبة الوحيدة التى حالت دون دراسة الفكر العربى دراسة علمية. ذلك أن الردود العربية على الاستشراق كانت استشراقا مضادا متصفا بنفس الصفات؛ ففيه نجد استشراقًا مضاداً مناظرًا للمدرستين الأولى والثانية، وأولاهما أقل سلبية من الثانية كذلك: **إنه الفكر العربى الذى لا يهتم بالفكر الغربى لذاته، بل يبحث فيه عن بقايا الفكر العربى الإسلامى فى العصر الوسيط اللاتينى المسيحى، أو الذى يسعى إلى أن ينسب كل منجزات العصر الوسيط والحديث عند اللاتين إلى الفكر العربى الإسلامى. لذلك فتسمية مثل هذا الفكر بـ "الاستغراب" ليست مجرد قياس فى التسمية.**

المدارس التقليدية:

وقد صاحب هذا التاريخ المستند إلى مدرستىْ الاستشراق ومدرستى الاستشراق المضاد، وتجاوزهما بنوعين من البحث عن الحقيقة - كما أسلفنا - ضربين من الدراسات التقليدية التى تعتمد مناهج كتب "الملل والنِّحَل" التى عرفها تاريخ الفكر فى الحضارة القديمة والوسيطة والدراسات النسقية الزائفة التى تعتمد قراءة عقدية للتاريخ؛ إما بتأويل مادى وماركسى وإما بتأويل وضعى كلاسيكى أو محدث.

فأما النوع الأول المعتمد على منهجية الملل والنحل الموروثة عن منهجية وصف الآراء Doxographie التى سيطرت على التاريخ القديم المتأخر، وصارت غالبة على طريقة التاريخ الفكرى فى المدارس الكلامية والفلسفية الوسيطة، وهى قد ركزت على المدارس الكلامية بمعناها التقليدى (كالاعتزال والأشعرية إلخ...) أو على أعلامها (كواصل

والجبائيين إلخ . . .) ؛ وذلك إما بإطلاق ، أو ضمن علاج قضايا الفكر العربي الإسلامي التقليدية ككل بحسب ما جرت عليه العادة في مصنفات الملل والنحل ، أو منفصلة مسألة مسألة كما يتبين من جل الرسائل الجامعية في الجامعات التقليدية .

وأما النوع الثاني فهو نوع جديد من منهجية الملل والنحل المستعمل استعمالاً نسقيّا : إنه منهج ساد في التاريخ الحديث والمعاصر في أوروبا ، وتبناه المفكرون العرب من المدارس الاستشراقية عامة١٧ أو من المدرستين الوضعية والماركسية خاصة(١٨) ، ويتمثل هذا المنهج في عرض تاريخ الفكر الفلسفي من منظار ملة أو نحْلة تُعتبر نظرياتها وآراؤها ممثلة للحقيقة ، ويُعتبر ما عداها من الملل والنحل مادة للتقوَيم في ضوئها(١٩).

التاريخ العلمي لعلم الكلام

والغريب أن هؤلاء المؤرخين العرب المتأخرين لم يتنبهوا إلى أن أول من خرج على طريقة أهل الملل والنحل في التأريخ لعلم الكلام والفلسفة ، هو أول فيلسوف حاول وضع قواعد كتابة التاريخ عامة وتاريخ الفكر خاصة كتابة علمية لا تلتزم بمضمون معين ؛ لاقتصار تاريخ العلم على معايير شكلية خالصة تكون ذاتية للعلم ، المؤرخ له : عبد الرحمن بن خلدون ؛ فقد اعتمد على معايير شكلية وذاتية أرّخ بها لعلم الكلام ، فحدد القطائع ذات الدلالة التاريخية في تطوره نحو الاتحاد مع الفكر الفلسفي .

وأول هذه المعايير الذاتية **معيار شكلي** يخص علاقة المنهج بالموضوع ؛ فهو يقسم تاريخ علم الكلام المتقدم عليه إلى مرحلتين أساسيتين بحسب هذا المعيار : **ما قبل القول بالتعاكس بين الدليل والمدلول ، ويسميه "علم كلام القدامى" ، وما بعد القول به ، ويسميه "علم كلام المحدثين"(٢٠)**

والمعلوم أن أول القائلين بالتعاكس بين الدليل والمدلول قولاً صريحًا هو القاضي الباقلاني في أول عرض نسقي للكلام الأشعري ؛ حيث يعتبر نظام الأدلة على العقائد جزءاً لا يتجزأ من العقيدة نفسها . ومعنى ذلك أن المؤمن لا يكفي أن يؤمن بالعقيدة ؛ بل عليه كذلك أن يؤمن بأدلتها ؛ للتعاكس بين المدلول **(العقيدة)** والدليل **(الحجج المستعملة لإثباتها)** . ولما كان ابن خلدون يعتبر ذلك مميزًا لكلام القدامى كلهم ؛ فإن معنى ذلك هو أن هذا القول كان ضمنيًا عند المتقدمين على الباقلاني .

والمعلوم كذلك أن أول القائلين صراحة بنفي مبدأ التعاكس بين الدليل والمدلول هو الغزالي في أول صياغة صريحة لعلم الكلام ، تعتمد على منهج منطقي أرسطي ، حتى وإن أبقى على الكثير من مضمون أدلة الباقلاني ؛ فصارت العقيدة منفصلة عن الحجج التي

تُستعمل لإثباتها: يمكن للمؤمن أن يستبدل دليلاً أفضل بالدليل الذى اعتمده إلى حين اكتشاف هذا الدليل الجديد. وبذلك أمكن للفكر الفصل بين المضمون العقدى والجهاز المنهجى المستعمل لإثباته. وبيِّن أن هذا الفصل قد يسر الأخذ ببعض مسائل الفكر الفلسفى، على الأقل بما هو معين للعلوم الفلسفية بالأدوات التى كان استعمالها عند المتكلمين والفقهاء شبه محرم. ولا يمكن لأحد أن ينكر أن المنطق الأرسطى أصبح منذئذ الأداة المفضلة لعلوم الأصول: أصول الفقه(٢١) وأصول الدين(٢٢).

أما ثانى معيار فقد كان ثمرة ثمرة المعيار الأول، وكانت القطيعة التى أدى إليها معاصرة للقطيعة التى أدى إليها المعيار الأول. فثمرة نفى المعيار الأول هى تبنى المنطق الأرسطى. وثمرة الثمرة هى التوحيد السلبى بين الفلسفة والكلام، توحيدهما السلبى الذى نتج عن مهمة الرد على الفلسفة. ذلك أن الغزالى اشترط فيمن يرد على الفلاسفة أن يكون عالمًا بآرائهم علمهم بها أو أكثر. فكان هذا الشرط منطلق الخطر الذى أدى بالتدريج إلى خلط مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة؛ وهو ما أحوج المتكلم ضرورة إلى محاولة الفصل بين الفلسفة والكلام اللذيْن صارا مشتركيْن بالمنهج، ومن ثَمَّ محتاجيْن للتمييز بالمضمون والقصد خاصة. وبيِّن أن هذه المهمة قد بدأت بدايتها الفعلية مع الغزالى كذلك، وظلت سارية إلى الرازى؛ لكون الفصل بين مسائل الفلسفة ومسائل الكلام أصبح بعده معدومًا حسب ابن خلدون.

وثالث المعايير التى استعملها ابن خلدون هو معيار الخلط المضمونى الإيجابى بين الفلسفة والكلام؛ حيث باتت مسائلهما واحدة. ومن ثَم فالقطيعة الثالثة التى يؤرخ لها ابن خلدون بما قبل آخر الفاصلين بين الكلام والفلسفة وما بعده أى ما قبل الرازى وما بعده قطيعة تعتمد على طبيعة الفاصل المضمونى بين المسائل الفلسفية والمسائل الكلامية الفاصل الذى زال بعد أن صار المضمون فيهما واحداً.

ورابع المعايير التى استعملها ابن خلدون هو معيار يميز بين مرحلة عدم قبول الفكر السنى بالكلام ومرحلة القبول به؛ أى ما قبل الأشعرى وما بعده. والمعيار هنا كذلك يتعلق بشكل العقيدة، وهو شكلى خالص؛ لكون السنة فى تبنيها الكلام لم تتبنه إلا بما هو جهاز استدلال، كما يتبين ذلك من الكتاب الذى يمثل هذا التبنى المنهجى: **كتاب الأشعرى لتشريع استعمال علم الكلام بالاستناد إلى شكل الكلام القرآنى نفسه بما هو اعتبار واستدلال(٢٣).**

ونستطيع أن نضيف معياراً أخيراً لم يكن بوسع ابن خلدون أن يتكلم فيه؛ لكونه يستند

إلى ما قام به هو؛ أعنى معيار "ما بعد علمى" لكونه يتعلق بأمر شكلى ـ ما بعد علمى ـ؛ أعنى شكل كتابة التاريخ عامة وتاريخ علم الكلام خاصة تخلصا من الطريقة التى كانت سائدة عند أهل الملل والنحل؛ لتعويضها بالطريقة التى حاول **ابن خلدون** تأسيسها: **التاريخ الأبستمولوچى أو "علم معرفة" علم الكلام علما تاريخيًا نقديًا بحسب مقوماته الشكلية الذاتية.**

فيكون عندنا قطيعة كبرى تتضمن عصريْن؛ كل منهما دام ثمانية قرون لكون القرن الأول[٢٤] حضوره فى العصر الثانى يكاد يكون أكبر أثرًا من حضوره فى العصر الأول: **عصر القطائع المتقدمة على تاريخ ابن خلدون، وعصر القطائع التى حدثت بعده، والتى هى مضمون الفصل الثانى من هذه الأطروحة**. وبذلك يكون تاريخ الفكر الفلسفى العربى مؤلفا من لحظتين كل منهما تتضمن ثمانية قرون إذا اعتبرنا القرن الأول مشتركًا بين اللحظتين **(حدثا فعليا بالنسبة إلى اللحظة الأولى، وحدثا معنويا بالنسبة إلى اللحظة الثانية)**، واعتبرنا الكلام "ما بعد" العلوم العربية وشرط إمكان حوار علوم الشريعة مع علوم الطبيعة ذات "الما بعد" الفلسفى الذى بدأ تعريبه فى اللحظة نفسها التى نشأ فيها الكلام: **ثمانية قرون فى النهضة الأولى؛ منها أربعة هى قرون إيجاد العلوم النقلية والعلوم العقلية والشروع الفعلى فى الجدل الفلسفى بينهما، وثمانية فى النهضة الثانية؛ منها أربعة هى قرون إعدام العلوم النقلية والعلوم العلقية والشروع الفعلى فى الجدل الفلسفى حول هذا العدم مع تناظر عكسى ثانٍ بينهما نحدده فى إبانه.**

ويوازى هذه المراحل التى تحدد إيقاع توجه الكلام نحو الفلسفة بالتناظر العكسى مراحل تحدد إيقاع توجه الفلسفة نحو الكلام. وإذا كان منطلقنا فى استخراج مراحل توجه الكلام نحو الفلسفة تاريخ ابن خلدون للكلام فى صلته بالفلسفة صِلة يمثلها عمل الغزالى الفكرى؛ فإن منطلقنا فى استخراج مراحل توجه الفلسفة نحو الكلام سيكون تاريخ ابن تيميه للفلسفة فى صلتها بالكلام صلة يمثلها عمل ابن سينا الفكرى[٢٥] فابن خلدون يفسر صيرورة الكلام فلسفيًا بأمرين ينسبهما إلى الغزالى: الوصل أو الفصل بين الدليل والمدلول والرد على الفلسفة. وابن تيميه يفسر صيرورة الفلسفة كلامية بأمرين ينسبهما إلى ابن سينا: الوصل أو الفصل بين الإلهيات الفلسفية والإلهيات الدينية والرد على الكلام. ويشير هذان التفسيران إلى العلَمين اللذين حددا أهم منعطف فى تاريخنا الفكرى عامة والفلسفى خاصة: **ابن سينا محقق الوصل بين بعديْ الحضارة العربية الإسلامية من الفكر الفلسفى إلى الفكر الدينى، والغزالى محقق الوصل بين بعديْها من الفكر الدينى إلى الفكر الفلسفى؛ لذلك فلا عجب إذا دار الحديث فى الخصومات الفكرية المتعلقة بتفسير الانحطاط والنهضة حول أعمالهما والأعمال التى لها علاقة بها سلبًا أو إيجابًا.**

ثانيا. مراحل انبعاث المفكرين فى النهضة بمنطق تحقيق الوصل مع ما حدث فى الحقبة الأولى:

يقتضى التاريخ الفكرى تأخير تأويل المعانى التى فُهم بها التاريخ الفعلى على تحليل الأحداث التى تعينت فيها المعانى السابقة تعيّنًا جعل وجودها ينقلب إلى مادة كل تأويل مستقبلى ومعينه الذى لا ينضب؛ لذلك فإن مراحل انبعاث الأمم العظيمة والحضارات ذات الأفق الإنسانى لا تكون بحسب الصدفة؛ بل هى محكومة بقانونيْن لم يخلُ منهما انبعاث من هذا الجنس؛ فانبعاث الفكر العربى الإسلامى حكَمَتْه المحددات الشكلية والبنيوية التى تتقوّم منها كل حركات النهوض ذات الأفق الكونى فى التاريخ الإنسانى. وإذن فهو لم يكن انبعاثًا فريد نوعه إلا بما يكون به كل انبعاث خاص بأمة من الأمم؛ أعنى بمضمون الأحداث التاريخية وظروفها المحددة؛ فقد كان مثل غيره من الانبعاثات استفاقة إدراكية ناتجة عن صدمة تاريخية بخصم معاصر، صدمة أثبتت له فقدانه لفعالياته المؤثرة فى التاريخ، فأيقظت وَعْيَه بما آل إليه أمره من انحطاط طرأ على فعالياته الحضارية، فجعله يكون دون الخصم الذى تغلب عليه ودون ماضيه الذاتى؛ لذلك فإن رد فعله الطبيعى سيكون محاولة بعث أفضل ما تقدم عن هذا المآل عند ذويه. ويقاس هذا الأفضل بأفضل ما عند الخصم؛ أعنى بعكس ما يُعدُّ الأسوأ عند الذات فى وضعها المنحط؛ فيتولد عن هذه الوضعية التاريخية أمران لم تخلُ منهما نهضة(٢٦):

الأول هو الأفعال المتصاحبة التى يباشرها كل قوم شرعوا فى النهوض بحسب التوزيع التالى:

***- فعلان سالبان: ويتمثل أولهما فى تهديم ما يُعد من مظاهر الانحطاط فى الذات الحاضرة بمحاولة التخلص منها لفقدانها القدرة على الفعل والتأثير بمنطق اللحظة التاريخية التى حدثت فيها الصدمة (خاصة فى المجال العلمى والتقنى، كما تبين من الهزيمة العسكرية)، ويتمثل ثانيهما فى نقد التاريخ الماضى نقدا ينفى عنه كل ما فى الذات الحاضرة من سلبيات (معطلات الفاعلية السياسية والاقتصادية والعلمية والتقنية).**

***- وفعلان موجبان ينتجان عن الفعلين السالبين أو ينتجانهما، أو يتصفان بصفات العلاقتين الفاعلة والمنفعلة حتى وإن بدا بعضها من الجنس الأول، وبعضها الآخر من الجنس الثانى، ويتمثل أولهما فى إبداع نموذج مثالى من الماضى، يمكن أن نطلق عليه اسم "العصر الذهبى" للتحرر من النموذج الطاغى الذى يمثله الخصم (فى مقومات الوجود الجمعى السوى والخلق الفردى المؤثر)، ويتمثل ثانيهما فى استبدال أخلاق المغلوب**

بأخلاق الغالب[٢٧] التى تنسب نظائرها للماضى الذاتى حتى يبرر أخذها بوصفها "بضاعتنا رُدَّت إلينا".

ويجمع بين هذه الأفعال أصلها ومبدأ الفاعلية المقومة لكل منها؛ أعنى مبدأ حيوية الأمم القادرة على استئناف الفعل التاريخى: **الإيمان بأن لها رسالة كونية؛ إذ الأمم التى ليست لها رسالة تفقد أمل الاستئناف، ولا يمكنها أن تنهض بعد أى كبوة مهما صغرت.**

الثانى هو منطق الانبعاث المحكوم تفشيه فى كل أوصال الأمة بتوالى فعالياتها الحضارية تواليًا يكون خاضعا لترتيب تكونها الماضى، ولتراتب وظائف الحياة الجماعية وعلائقها؛ لكونها لا يمكن أن تستأنف الفعل إلا من آخر ما بلغت إليه حقًا فعالياتها الحقيقية؛ أعنى: **١ـ الوظيفة الوجودية ٢ ـ والوظيفة التشريعية ٣ـ والوظيفة المعرفية ٤ ـ والوظيفة الخلقية ٥ ـ والوظيفة الذوقية.**

منطق التوالى الذى يجرى بحسب الانبعاث

فأول ما ينبعث من فعاليات الأمم هو الوظيفة الوجودية بما هى صراع قوى مادية من أجل الوجود الحر **(وترمز إليها النهضة الصوفية وجوهرها الرباط أو الجهاد بما هو تجاوز القيم الدنيا إلى حد الاستهانة بالموت من أجل الحرية والعقيدة)**، مصحوبة بالوظيفة الذوقية بما هى صراع قوى رمزية من أجل الوعى بالذات **(وترمز إليها النهضة الأدبية، وجوهرها الشعر بما هو تجاوز القيم العادية إلى حد الاستهانة بالموت من أجل الحب والعقيدة)**.

وثانى ما ينبعث من فعاليات الأمم هو الوظيفة التشريعية بما هى المشروع الشكلى لتحقيق الانبعاث الأول **(وترمز إليها النهضة السياسية، وجوهرها إصلاح المؤسسات أو أدوات تنظيم الحياة العامة إلى حد تحقيق مبدأ الرعاية للجميع)**، مصحوبة بالوظيفة الخلقية بما هى المشروع المضمونى لتحقيق الانبعاث الأول **(وترمز إليه النهضة الحقوقية، وجوهرها إصلاح غايات قيام الحياة العامة إلى حد تحقيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر)**.

ويجمع بين هذين الانبعاثين المضاعفين انبعاث الوعى الذى هو أصلها جميعا؛ أعنى انبعاث الوظيفة المعرفية بشكليْها المتلازمين والمتطابقين ماهية، رغم تقابلهما وجودا: **الشكل المقدم لشروط النظر على شروط العمل أو الفكر الفلسفى والميتافيزيقى، والشكل المقدم لشروط العمل على شروط النظر أو الفكر الدينى والكلامى. وتلك هى العلامة الدالة على الشروع الفعلى فى النهوض وبداية تحقيق شروطه.**

ويؤيد هذه البنية المجردة ما حصل فى التاريخ الفعلى خلال قرنى النهضة الأخيرين؛

فهى قد بدأت بحركات الصمود الجهادى التى يمكن أن نمثل لها بحركات عديدة مثل حركة الأمير عبد القادر **(وهو من كبار الشعراء كذلك)** فى الجزائر، وحركة الخطابى فى المغرب الأقصى، وحركة المهدى فى السودان، وحركة السنوسى **(وهو من كبار المتكلمين كذلك)** فى ليبيا. . . إلخ. كما أن القرن التاسع عشر بكامله والربع الأول من القرن العشرين قد مثّلا تباشير النهضة الأدبية العربية التى أحيت الأشكال الأدبية التقليدية، واستعارت الأشكال الأدبية الغربية التى كانت غير معلومة مثل الشعر المسرحى والرواية وغيرهما من الفنون الأدبية والتشكيلية.

وقد التقت النهضتان **(الرباطية والأدبية)** فى إدراك شروط التحديث الحقيقى الذى يشترط التحول الروحى ممثلاً بالشعر الصوفى؛ أعنى آخر الأشكال التى وصلت إليها الروحانية العربية الإسلامية قبل الانحطاط. وهذا الشكل هو ما يمكن أن ينبعث بفضله إدراك الوجود الحى فى الحضارة العربية؛ لكون انحطاط الأمم ليس شيئًا آخر غير تبلد هذا الإدراك وموته مختنقًا بسلطان التقليد والإخلاد إلى القيم الدنيا بمعنيىْ التدنى: (ما يخلد إلى الأرض فينافى السمو، وما يخلد إلى التقليد فينافى التجديد). وكلا الإخلاديْن موت ذوقى بمعنيى كلمة الذوق (جماليًا ووجوديًا).

ومن الطبيعى أن يصاحب هذا الوعى الحى الجديد سعى لتحقيق شروط أدواته وغاياته. فأما شروط أدواته فهى مهمة النهضة السياسية، وستركز النهضة على أداتىْ السطح فى الدولة الحديثة؛ أعنى الجيش والإدارة **(ومثاله ما حاولته الخلافة العثمانية وبعض بايات تونس منذ القرن الثامن عشر)** لعسر البدء بأداتىْ العمق فيها؛ أعنى الاقتصاد والتعليم العلمى والتقنى دون إهمالهما بل ومع الشروع فيهما شروعا مرتجلا **(ومثاله ما حاولته الخلافة العثمانية وبعض خديوات مصر بدءا بمحمد على منذ القرن التاسع عشر)**.

وأما شروط غاياته فهى مهمة النهضة الخلقية، وستركز النهضة على غايتىْ السطح فى المجتمع الحديث؛ أعنى الإعلام والتربية (الأفغانى وعبده) لعسر البدء بغايتىْ العمق؛ أعنى حرية الضمير والمشاركة السياسية والمدنية **(ما لم يتحقق إلى الآن فى أى بلد من الوطن العربى والأمة الإسلامية)**.

تناقضات الإحياء الضرورية

وليست الأزمة التى تحياها النهضة حاليًا إلا أزمة التناقضات بين أداتى السطح وأداتى العمق **أولاً**، وبين غايتى السطح وغايتى العمق **ثانيًا**، وبين الأدوات والغايات فرادى **ثالثًا**، وبينها جماعات **رابعًا**، وذلك فى البلاد العربية والإسلامية كلها؛ لذلك فقد صار

الجيش والإدارة أكبر عائقيْ الاقتصاد والتعليم **(لكونهما يعطلان شروط الفعاليات المنتجة للقيم المادية والمعنوية)**، وصار الإعلام والتربية أكبر عائقيْ حرية الضمير والمشاركة السياسية والمدنية (لكونهما يفسدان شروط تكوين المواطن القادر على الإسهام فيهما)، وصارت الأدوات فرادى وجماعات أكبر الحوائل دون الغايات فرادى وجماعات(٢٨): وذلك هو جوهر الأزمة التي تعاني منها النهضة العربية الإسلامية الحالية، وهي كذلك جوهر الشعور بالعدم الفلسفي أو بعدم تحقق شروط البعث الحقيقي؛ أعني بعث الوظيفة المعرفية أو حياة العقل(٢٩).

وإدراك ذلك هو عين الوجه السلبي من النهضة المعرفية التي تحقق التعاصر بين الفعل والإدراك، بين الذات بما هي فاعلة والذات بما هي مدركة لذاتها الفاعلة، ومن ثَم بما هي قادرة على تنظيم فعالياتها تنظيمًا مدركًا للعلاقة المناسبة بين الغايات والأدوات: وذلك هو التطابق بين الفلسفة بما هي ذروة الوعي الكوني وعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني بما هو ذروة تعين هذا الوعي في الفعل الجماعي، كما حاول صياغته ابن خلدون جمعًا لوجهيْ فلسفة التاريخ النظري والعملي. ذلك أن هذا التعاصر بين النظر والعمل في صنع التاريخ يخلص النهضة من الفعلين السالبين بتخليصها من النموذج الحاصل والمثال الأعلى المتحقق **(سواء استمد هذا المثال من الماضي الأهلي أم من الحاضر الأجنبي)** فيفتح لها أفق المثال المطلق الذي تبدعه بالتناسب مع فعليْها الموجبين: وتلك هي الحرية الوجودية التي إذا بلغها فكر أمة من الأمم فإنه يجعلها أمة لا تُقهر ولا تقبل العبودية؛ لكونها تصبح سيدة بإطلاق؛ أعني لا معبود لها إلا الله.

الصلة بين غاية النهضة الأولى وبداية النهضة الثانية

وحتى نفهم هذا التطابق بين بنية النهوض النظرية وتحقيقها التاريخي الفعلي في النهضة العربية الثانية التي نعيشها الآن لا بد من فهم المنطق الداخلي الذي جعل النهضة العربية الأولى المتقدمة على ما يُسمى بعصر الانحطاط تؤدي ضرورة إلى ما بدأت به النهضة العربية الحالية بعده، فيصبح الوصل الحي بين النهضتين وجبر الكسر الحاصل بينهما في عصر الانحطاط أمرين ممكنين. وهما أمران يرمز إليهما سلبًا التفسير الخاطئ لانحطاط الفكر العربي الإسلامي بموقف الغزالي النقدي من الميتافيزيقا الأرسطية(٣٠) ونهضة الفكر الغربي التي يتصور البعض صياغتها في ترميم ابن رشد لهذه الميتافيزيقا سر حداثته(٣١)

لكن المنطق الداخلي يرجع إلى التطابق المتدرج بين حركتين فكريتين قابلتين للتحديد بوضوح تام:

١ـ حركة استيعاب الفكر الدينى المتدرج للفكر الفلسفى بحثًا عن التأسيس النظرى على مبادئ مستمدة من نظرية الطبائع.

٢ـ حركة استيعاب الفكر الفلسفى المتدرج للفكر الدينى بحثًا عن التأسيس العملى على مبادئ مستمدة من نظرية الشرائع.

وقد سيطرت الحركة الأولى على الفكر السنى عامة والفكر الأشعرى[٣٢] خاصة. وسيطرت الحركة الثانية على الفكر الشيعى عامة والفكر الصفوى[٣٣] خاصة. لكن تحقيق الوحدة بين الحركتين فى سيرهما ذى الاتجاه المتعاكس كان يقتضى تحقيق ثورتين متناظرتين بالتعاكس فى الفكر الفلسفى والفكر الدينى؛ لكى يصبح كل منهما متميزاً بخصائص الثانى؛ فيغلب عليه قصد الثانى وغايته. فالفكر الفلسفى الذى كاد يكون حكراً على الشيعة صار بمقتضى هذه الحركة فكراً عمليًا **(الكلام الشيعى)** يغلب عليه البعد الأفلاطونى الصوفى الميتاتاريخى. والفكر الدينى الذى كاد يكون حكرا على السنة صار بمقتضى هذه الحركة فكراً نظريًا **(الكلام السنى)** يغلب عليه البعد الأرسطى الفقهى الميتافيزيقى.

مراحل التداخل بين الفكرين الدينى والفلسفى

ويقبل هذان المساران المتقابلان والمتكاملان التقسيم إلى المراحل التالية:

فَقُرونُ الإسلام الأربعة الأولى انتهت فى غاية الفكر السنى التى هى غاية مراحل توجه الكلام **(بعد توقف الفكر الاعتزالى الخالص وتفرعه إلى اعتزال متسنن أو أشعرية واعتزال متشيع أو بهشمية)** نحو الفكر الفلسفى عامة والفلسفة النظرية خاصة وتبنيه منهجها ومضمونها النظرى: **المدرسة الأشعرية خاصة التى تكونت بمقتضى الخروج الحنبلى على الاعتزال الرسمى من أجل الفعل الدينى فى التاريخ الحقيقى، ثم صارت مصدر النقد الحنبلى المحدث لكل فكر ميتافيزيقى صريح أو مقنع فى الكلام والتصوف**. كما انتهت هذه القرون فى غاية الفكر الشيعى التى هى غاية مراحل توجه الفلسفة **(بعد التوقف والتفرع أنفسهما)** نحو الفكر الدينى عامة، والدين العملى خاصة وتبنيها مقاصده ومضمونه العملى: **المدرسة الصفوية خاصة التى تكونت بمقتضى ثورة الخروج الباطنى على الاعتزال الرسمى من أجل الفعل السياسى فى التاريخ الحقيقى، ثم صارت مصدر النقد الباطنى المحدث لكل فكر ميتاتاريخى صريح أو مقنع فى الفلسفة والتصوف.**

ولم يكن القرن الخامس الذى تحقق فيه التأليف التام بين الفكرين الدينى والفلسفى من المنطلقين المتقابلين إلا قرن الصدام الحاسم بين الحركتين فى مستوى الفكر عامة والفكر الفلسفى خاصة، وكذلك فى مستوى التاريخ؛ حيث بلغ الصراع بين السنة والشيعة

ذروته. ففيه تحققت أهم محاولات التوحيد الحرج بين التوجهين، وبات حصول الأزمة الناقلة من العهد الأول إلى العهد الثانى من فكر النهضة العربية الأولى أمرا محتوما مع ما ينتج عنها من محاولات التخلص من الشكلين القديمين اللذين ظلا مسيطرين إلى حصول الأزمة؛ أعنى الشكل التحليلى المسيطر على الفكر الفلسفى والشكل التأويلى المسيطر على الفكر الدينى: **ويرمز إلى هذه الأزمة الصدام الفكرى والتوافق الأسلوبى بين عملاقى الفكر العربى الإسلامى؛ أعنى ابن سينا الذى بدأ تمهيد الفلسفة إلى السنة وتمهيد الكلام والتصوف إلى الشيعة، والغزالى الذى سيتمم التمهيدين إلى حد كاد فيه يزول الفرق بين المدرستين؛ فالتقى حداهما الأقصيان الباطنى والظاهرى عند ممثلى الفكر الفلسفى الذى ابتلع الفكر الدينى (ابن رشد والسهروردى) وعند ممثلى الفكر الدينى الذى ابتلع الفكر الفلسفى (الرازى وابن عربى).**

فأولهما حاول التجاوز بثورته الأسلوبية المضاعفة التى أدخلها على الكتابة الفلسفية والصوفية (تغيير شكل الكتابة الفلسفية تدريسًا - الشفاء والإشارات - وإبداعًا - حى بن يقظان -). والثانى حاول التجاوز بثورته الأسلوبية المضاعفة التى أدخلها على الكتابة الكلامية والصوفية **(تغيير الكتابة الكلامية تدريسًا - تهافت الفلاسفة وفضائح الباطنية - وإبداعًا - مشكاة الأنوار -)**. واجتمعت الثورتان المضاعفتان فى نقلة نوعية طرأت على طبيعة السؤال الفلسفى؛ فجعلت الفلسفة القديمة التى امتدت فى الفلسفة الوسيطة تتهاوى، وذلك من خلال مسألتين جوهريتين نتجتا عن سعى الفكر الدينى للتأسيس الذاتى على النظر الفلسفى **(فى الكلام السنى)** وسعى الفكر الفلسفى للتأسيس الذاتى على العمل الدينى **(فى الكلام الشيعى)**.

فأما المسألة الأولى فقد تمثلت فى نظرية جديدة فى التحليل وضعها الغزالى فى تهافت الفلاسفة، وتختلف عن النظرية التحليلية الفلسفية التقليدية التى ورثتها الفلسفة عن المنطق الأرسطى عامة وعن نظرية البرهان خاصة. فالمعلوم أن التحليل الفلسفى كان يبنى النقلة من صورة التحليل التى حددها أرسطو فى التحليلات الأوائل (نسبة ما صدقات الحدود بعضها إلى البعض كما تحددها علاقات التسوير: كل وبعض سلبًا وإيجابًا)(٣٤) إلى مادة التحليل البرهانى التى حددها فى التحليلات الأواخر (نسبة علاقات المقومات كما يحددها إدراك الماهيات الحدسى وصلات الأعراض الذاتية بها) (٣٥) على ميتافيزيقا الضرورة فى النظام الطبيعى؛ أعنى على السببية التى تحقق التوازى بين الضرورة المنطقية فى العقل (الذهن) والضرورة الوجودية فى الطبيعة (العين). وبذلك يميز الفلاسفة القدامى ومن تبع خُطاهم بين القول البرهانى وضروب القول الأخرى التى تكون سليمة الصورة المنطقية

دون أن تتوفر فيها شروط هذه الصحة المضمونية (القول الجدلى والخطابى، أما السوفسطائى فهو قول شبيه منهما ومن البرهان).

لكن **الغزالى** أثبت امتناع الجمع بين مقتضيات التأسيس الميتافيزيقى ومتطلبات الفكر الدينى والعلمى، فإذا صح هذا الشرط لم يمتنع الفكر الدينى الذى يفقد أساس التعالى الوجودى على الضرورة وحده بل وكذلك الفكر العلمى الذى يفقد أساس التعالى المعرفى على الضرورة. لذلك فهو قد أعاد النظر فى نظرية التحليل ببيان استغنائه عن هذا التأسيس الميتافيزيقى الذى يستمد منه الفلاسفة النقلة من التحليل الصورى إلى التحليل المادى أو من القياس الصورى إلى القياس البرهانى. وأصبح السؤال الفلسفى حول التحليل: **كيف يمكن أن نستند إلى فكر تحليلى يستغنى عن الضرورة السببية؟ تلك هى الصياغة الغزالية لمسألة التحليل فى المعرفة العقلية التى تغنى فى بناء القول الدينى والعلمى اللذين لا يحتاجان لميتافيزيقا الضرورة السببية؛ لأن الأول يستند إلى ما يتجاوزها (الحرية الإلهية للإيجاد التى تلغى الضرورة دون أن تلغى الانتظام الاختيارى، أو ما يمكن أن نطلق عليه اسم الضرورة الشرطية)، والثانى إلى ما يبقى دونها (الحرية الإنسانية فى تصور الفرضيات العلمية المتعددة، تصورا تكفيه الضرورة الشرطية لكون العلم لا يكون إلا شرطيًا ومؤقتًا).**

وبذلك يكون التحليل مستنداً إلى ضرب من التأويل (ظنه الفلاسفة أوليات ضرورية) يؤسس الأنطولوچيا البدئية؛ أعنى منطلق كل علم نظرى منطلقه الفرضى القابل لإعادة النظر الدائمة بحسب تناسق النتائج العلمية والنظريات معها، وذلك هو سر الثورات الفلسفية أو القطائع المعرفية. فإيقاف التسلسل فى العملية الاستدلالية وتجنب الدور فيها؛ أعنى شرطى بداية كل نسق علمى يفسر عالم معطيات معين أيًا كانت طبيعته لا يتم إلا بوضع الأوليات (التى تصبح بهذه الصورة فرضيات تأويلية) لتحديد التصور التأويلى الضمنى الذى ينطلق منه بناء هذا العالم، التصور الذى يفترض الوجود الطبيعى ذا انتظام. وليس ذلك فى الحقيقة إلا الشرط التأويلى الذى وضع فرضًا أن هذا العالم منتظم وقابل للعلم العقلى لجعل العلاج التحليلى المادى أمرًا ممكنًا.

وأما المسألة الثانية فقد تمثلت فى نظرية جديدة فى التأويل وضعها الغزالى كذلك فى كتاب "فضائح الباطنية" نقدا للتصور الباطنى الذى جعل تأويل الخطاب الدينى منفلتًا من كل ضابط. والمعلوم أن هذا التخلص من الضوابط علته تيسير رد الخطاب الدينى المفتوح إلى القول الفلسفى الجاهز عملا بالنظرية الفلسفية التى تحصر الحقيقة فيما تزعمه قولا فلسفيًا برهانيًا يقاس به الخطاب الدينى الراجع عند الفلاسفة إلى ظاهر تحكمه قوانين القول الجدلى والخطابى بحسب نظرية النبوة والتعليم الدينى وباطن هو العلم الفلسفى البرهانى الذى يجده فيه التأويل الباطنى.

والمعلوم كذلك أن **الغزالى** قد بين - ردًا على هذه المزاعم الفلسفية والباطنية - أن التأويل كل تأويل ينبغى أن يكون محكومًا بضربين من الشروط التحليلية :

* - الشروط الخاصة بأداة الإفادة الرمزية ؛ أعنى قوانين الإفادة اللسانية أو قوانين الدلالة التى هى نسبة بين الإحالة والمحال عليه (من هنا نظرية اللسان والمنطق والوجود) .

* - والشروط الخاصة بقصود الذات المفيدة ؛ أعنى توظيفات التواصل الرمزى أو قوانين التخاطب والتفاهم التى تحدد نسبة مضمون الرسالة إلى قصد صاحبها بها والأثر المرجو منها خلال التفاعل بين المتخاطبين فى صلتهم بالمضمون (التداولية) : من هنا شبه التحليل النفسى لما قامت به فرق الباطنية من توظيف للخطاب الدينى .

لكن هاتين الثورتين فى نظرية "التحليل والتأويل" سرعان ما تغلب عليهما الوجه الثانى من عمل الغزالى الفكرى ؛ أعنى ما يعتبره متهموه من السنة قد أفسد الفكر الدينى بما سكبه من مضمونها ومنهجها فى الفكرين الكلامى والصوفى السُّنِّيَّيْن ؛ فيكون الغزالى بذلك أول من سعى إلى ترميم الفلسفة القديمة بعد نقده لها نقدا كاد يقضى عليها بحسب رأى متهميه من الفلاسفة ، ترميم الفلسفة ببعديْها الميتافيزيقى والميتاتاريخى ، كما أصبحت عند ممثلى الفكر الفلسفى فى القرن السادس (ابن رشد مغربًا والسهروردى مشرقًا) وعند ممثلى الفكر الدينى فى القرن السابع (**الرازى مشرقًا وابن عربى مغربًا**) .

وهكذا فالبعد الثورى من عمله الفكرى الذى قوض الفلسفة القديمة ببعديها الميتافيزيقى والميتاتاريخى ، وتغلب عليه البعد المحافظ المتمثل فى تضمين الفلسفة النظرية والعملية للكلام والتصوف فى مؤلفاته المتفلسفة مثل : "المشكاة" و"الإحياء" وجل الرسائل التأويلية التى توسم بالمضانين بها على غير أهلها . لذلك فإنه يمكن القول : إن الترميم الذى أسس للمدرسة العربية الإسلامية قد بدأ منذ نكوص الغزالى إلى الميتافيزيقا والميتاتاريخ الفلسفيين وتبنيه الحل الصفوى (وعلامته أن أكبر دولة سنية بعقيدة شيعية كانت غزالية : ابن تومرت فى المغرب الإسلامى) . فهذا الترميم لم ينتظر القرن السادس بل هو حركة شرع فيها الفكر العربى الإسلامى بعد توحيد ابن سينا والغزالى تياريه : التيار الشيعى الذى جعل الفلسفة والتصوف كلامًا شيعيًا يوظف الحقيقة الفلسفية (التى صارت باطن الدين) والحقيقة الدينية (التى صارت ظاهر الفلسفة) من أجل مشروعه السياسى ، والتيار السنى الذى اقترب منه فلسفيًا وصوفيًا ، ولم يبق مقاومًا لهذا الغزو إلا كلاميًا فى حركة فكره الهامشية ؛ أعنى الحنبلية المحدثة .

ورغم أن هذه المقاومة الكلامية التى بدأ بها القرن الثامن قد أدركت مقتلى الترميم ؛

أعنى الميتافيزيقا (علية الضرورة السببية التى تمكن من تطبيق التحليل على الطبيعة) والميتاتاريخ (علية الحرية الخلقية التى تمكن من تطبيق التأويل على الشريعة) وحاولت التصدى لهما فإنها بقيت مجرد مناوشات كلامية وفتاوى فقهية إلى أن صيغت فى غايته صياغة فلسفية جديدة تؤسس التجاوز على تأسيس علم جديد يعوض الفكر الفلسفى القديم المستند إلى علوم الطبيعة بفكر فلسفى جديد مستند إلى علوم الإنسان: النقد الخلدونى للفلسفة والكلام والتصوف فى تأسيس النمط الجديد من التفلسف المبنى على علوم الإنسان[٣٦] (لذلك فإنه يمكن القول: إن القرن الثامن الذى كان آخر قرون الإبداع العربى الإسلامى قد انتهى عند غاية النهضة الأولى التى أصبحت بداية النهضة الثانية. لم يبق الفكر الدينى مقصورا على العمل ونظرياته، والفكر الفلسفى مقصورا على النظر ونظرياته؛ بل تغير كلا الفكرين، فحُسم الصراع بينهما حسمًا علميًا، وليس كلاميًا أو فقهيًا أو ميتافيزيقيًا.

أصبح العمل والنظر كلاهما مادة لفكر من نوع جديد هو الفكر العلمى الذى يبحث فى الشروط التاريخية والاجتماعية للفعاليات الحضارية وشروط قيام العمران عامة والعمران المعرفى على وجه الخصوص. فالموقف النقدى الناتج عن أزمة العمران المبنى على مقومات الفكر القديم والوسيط، الأزمة التى عاشتها النهضة الثانية واعتبرتها علة الهزيمة التاريخية فى الصراع الحضارى مع الغرب (توقف الفعاليات العمرانية؛ أعنى الفكر النظرى وتطبيقاته التقنية الآلية والرمزية، والفكر العملى وتطبيقاته الخلقية والتشريعية، والفكر الذوقى وتطبيقاته الجمالية والوجودية) كانت بداية النهضة العربية الثانية والموقف النقدى من مقومات الفكر القديم والوسيط كانت غاية النهضة العربية الأولى (الميتافيزيقا والميتاتاريخ اللذان نقدهما ابن تيميه كلاميًا، وابن خلدون علميًا).

ويبقى أن نفهم دلالة ما حدث فى قرون الانحطاط الأربعة وكيفية ربطها بين النهضتين. فلو قارنا هذه القرون الأربعة التى تقدمت النهضة الثانية بالقرون الأربعة الأولى التى تلت النهضة الأولى لاكتشفنا دلالتها العميقة. فبينهما تماثل عجيب؛ ذلك أن القرون الإسلامية الأربعة الأولى ثبتت حدود العالم الإسلامى الجغرافية والتاريخية (تحقيق ثوابت الوجود المادى والحدثى) والقرون الأربعة التى يعتبرها البعض قرون انحطاط يبين التاريخ أنها قد ثبتت حدود العالم الإسلامى الرمزية والروحية الحالية بما فعلته فى الأعماق؛ فبفضلها تم نشر الإسلام (واللغة العربية فى كل الطبقات الشعبية ممن استعرب من المسلمين) بعد أن كان الإسلام مجرد ظاهرة سياسية فوقية (إسلام الرؤساء والقادة)، وعقيدة نخب (إسلام العلماء ونخب الإدارة السياسية)، فصار بفضل الحركة الصوفية

ونشر التعليم الديني الجوهر الروحي لكل إنسان مسلم (تحقيق ثوابت الوجود الرمزى والمعنوى).

لذلك فلا عجب أن يتم الاستئناف النهضوى فى فعاليات العمران التى تعطلت بحسب منطق تكوّن هذه العائلات الفكرية (المتصوفة والمتكلمين والمشائين والإشراقيين والأدباء، ومنهم تؤخذ النخب الإدارية والتقنوقراطية فى الدولة الوسيطة كالكتاب والأطباء والمنجمين والمحاسبين ومسئولى البريد).

المنطق الذى يحكم استئناف فعالياتها التى لم تمُتْ بل خمدت فى شبه خمول شتوى خلال قرون الانحطاط الأربعة، وإلا لما كانت الصدمة كافية لتعيد إليها الحياة (وذلك ما كان علينا بيانه (CQFD) فالتصوف عاد إلى وظيفته الرباطية والجهادية، والأدب عاد إلى التعبير الرمزى عن روح الأمة، والكلام عاد إلى وظيفته العقدية المحركة للفعل السياسى، والفلسفة عادت إلى وظيفتها الروحية المحددة لذوق الوجود، والفقهاء عادوا إلى تحريك الجمهور.

* * *

الأطروحة الثانية: المصالحة النظرية والعملية بين التيارين:

أولا: الحصيلة النظرية التى تتجه إليها النهضة تحقق التداخل بين الهمين النظريين أو رهان الإبداع الرمزى فى مجالات القيم الخمس:

ما الذى كان ينبغى أن تفعله الحركتان الإحيائية والاستنباتية لتحقق شرطىْ البعث الناجح؛ أعنى الوصل مع التفاعل الحى بين فاعليات الأمة الرمزية المخيالية (الفنون والعلوم، وكل أصناف التعبير الإنسانى؛ أعنى مستوى تعين المعانى التاريخية) وفاعلياتها التاريخية الفعلية (المؤسسات والإنجازات الحضارية، وكل التغييرات الحاصلة فى المحيطين الطبيعى والثقافى؛ أعنى مستوى تعين الأحداث التاريخية) من حياة الحضارة فى النهضة العربية الأولى، والوصل مع التفاعل الحى من حياة الحضارة الحديثة فى الغرب بذينك المعنيين أنفسهما؛ لتكون الحضارة فى النهضة العربية الحالية حائزة على التفاعل الحى المبدع لواقعيه الرمزى المخيالى والتاريخى الفعلى **(لكون الفكر الفلسفى والدينى لا يكونان متصليْن بالواقع التاريخى إلا من خلال حضور هذا الواقع فى مستوى تعين القيم بأصنافها الخمسة فى ممارسة الأمة الرمزية بأبعادها: الذوقى الخالص، والمطبق، والخلقى الخالص، والمطبق، والمعرفى الخالص، والمطبق، والتشريعى الخالص، والمطبق، والوجودى الخالص، والمطبق).**

محاولات تجاوز الفصام:

أدركت حركة الإحياء والاستنبات أن الشرط الأول لتحقيق هذا الوصل مع التفاعل

الحى هو وجوب تجاوز الفصام الذى عاشته الحضارة العربية الإسلامية بين مقوميْها المتصارعيْن (من خلال الصراع بين المتكلمين باسم الدين وما يتبعه من علوم، وباسم الفلسفة وما يتبعها من علوم) رغم استناد الحضارة العربية الإسلامية إلى روحانية، رسالتُها ترفض التنافى بين التاريخى والروحى، وبين الدنيوى والأخروى؛ لكون الدين الإسلامى يعرف نفسه بكونه الدين المنزل الخاتم؛ فهو يستعيد الفطرة ليخلصها من التحريف الناتج عن التوظيفيْن السلطوييْن اللذيْن أفسداها: سلطان الربا المادى (التحريف اليهودى) وسلطان الربا الروحى (التحريف المسيحى) متواليين ثم متصاحبين.

والمعلوم أن هذا الفصام قد كان علة انحطاط الحضارة العربية الإسلامية؛ لكونه علة فقدانها للفعاليات التى برزَ الانحطاط بعدمها بروزًا لا مراء فيه خلال الصدمة مع الغرب، الفصام بين الثقافة الفلسفية العقلية وعلوم الدنيا والآخرة وتقنياتهما من مبادئ علوم الطبيعة، والثقافة الدينية النقلية وعلوم الآخرة والدنيا وتقنياتهما من مبادئ علوم الشريعة.

فهذا الفصام هو الذى أدى - حسب رأينا - إلى العقم الحضارى الذى بلغ الذروة فى عصر الانحطاط، والذى فوّت على حضارتنا فرصة تحقيق الثورة العلمية والحداثة اللتين تحققتا من بعدها: **نظام التعليم المبتور الذى حال دون الثورة العلمية والتقنية. فهو قد ألغى كل تعليم نظامى جدى للفلسفة والعلوم التابعة لها؛ حصرًا لهذا التعليم النظامى فى الشريعة والعلوم التابعة لها؛ بحيث إن كل الفلاسفة وعلماء الطبيعة عندنا كانوا من العصاميين (المتأخرين) أو من المتعلمين فى بقايا المدارس المتقدمة على نشأة الدولة الإسلامية (المتقدمين) إذا ما استثنينا بعض المحاولات القليلة والقصيرة فى القاهرة المُعزِّية وفى مراغة المغولية.**

لذلك فإن ما كان يعتبره علماء الدين فى النهضة العربية الأولى خروجًا عن الدين وكفرًا صار فى النهضة العربية الثانية من الأمور التى يفاخر بها المتكلمون باسم الدين قبل غيرهم عند الحديث عن الحضارة العربية الماضية، وخاصة عند الكلام على أثرها فى الغرب الذى صار مصدر كل النماذج فى المجال العقلى حتى عند رجال الدين الذين وجدوا الإسلام فى الغرب دون مسلمين، ووجدوا المسلمين فى الشرق دون إسلام. ومعنى ذلك أن الفلسفة وعلوم الدنيا لم تعد شيئًا منكرًا ولا مذمومًا عند الشرع، لكن هذا الصلح لم يكن كافيًا لتقبل منجزات الفلسفة الحديثة بما هى منجزات فلسفية. فقبول الفلسفة العربية الوسيطة كان مصحوبًا بمحاولات التحرر الذى يصاحب الفكر الفلسفى عادة؛ أعنى عدم التسليم المبدئى بصحة عقائد دينية بعينها أو بضرورة الإيمان التقليدى على النمط الذى يعرف به الدين رجال الدين، وليس هذا الصلح المشروط قبولا للفلسفة بما هى فلسفة؛ بل للفلسفة بما هى مشروطة بإسلام صاحبها(٣٧).

كما أن ما كان يعتبره المتكلمون باسم العقل في النهضة العربية الأولى خروجًا عن الفلسفة والعقل صار في النهضة الثانية من الأمور التي يفاخرون بها هم قبل غيرهم عند الحديث عن الحضارة العربية الماضية، وخاصة عند المفاخرة بأثَرها في الغرب الذى أصبح مصدر كل النماذج في المجال الوجداني (٣٨) فلم يبقَ التصوف وعلوم الآخرة والتعبير عن أعماق النفس والذوق شيئًا منكرًا ولا مذمومًا في عرف العقل، لكن هذا الصلح لم يكن كافيا لتقبل منجزات الفكر الديني الحديث بما هو فكر ديني. فقبول الفكر الديني العربي الوسيط كان مصحوبًا بمحاولات نفي ما يصاحب الفكر الديني عادة من تجاوز لحدود العقل التقليدية في عصر من عصور تطوره ومن عدم التسليم المبدئي بصحة الفلسفات أو بضرورة العقلانية التقليدية على النمط الذى يُعرف به العقلَ المتكلمون باسم الأنوار، وليس هذا الصلح المشروط قبولاً للدين بما هو دين؛ بل هو قبول للدين بما هو مشروط بعقلانية صاحبه (٣٩).

لذلك فإن ممثلي الفكريْن (الإحيائي والاستنباتي) لا يزالون في حاجة إلى شرط ثان يمكنهم من قبول مغامرة الفكر الفلسفي والديني دون قيد أو شرط؛ لكون هذا القبول غيرَ المشروط هو الشرط الضروري والكافي لتجاوز الفصام بين بُعدَيْ الحضارة (العقل وعلومه، والنقل وعلومه) واسترجاع الفاعلية الحية التي نبحث عنها. لكنهما أوجدا حلاً وسطًا أو حيلة قربتهما من هذا الشرط، حيلة الفصل بين الشكل والمضمون الفكريين في الدين والفلسفة. فالإحيائي اعتبر شكلا بعينه ممثلاً للكلي الشكلي، حاصرًا الخصوصيات في المضمون. والاستنباتي عكس، فاعتبر مضمونًا بعينه كليًا، وحصر الخصوصيات في الشكل. وبالتالي فالأول أخذ الشكل الذى اعتبره كليًا، وحصر ما يعتبره فكرًا فلسفيًا في المضامين التي يرفضها. والثاني أخذ المضمون الذى اعتبره كليًا، وحصر ما يعتبره أيديولوجية ظلامية ورجعية في الأشكال التي يرفضها.

وقد مكنت الحيلة كلا الفريقين من تبني بعض وجوه الفكر الفلسفي والديني الحديثين؛ فتبنى الإحيائي كل المناهج الفلسفية وأطر التحليل الوضعية وحتى الماركسية؛ لكونها أيسر ما في الفكر الفلسفي والديني الراهن، وتبنى الاستنباتي كل المضامين الوضعية والماركسية وحتى الوجودية؛ لكونها أيسر ما في الفكر الفلسفي والديني الراهن.

مأزق الفكر العربي الحالي:

وقع الفريقان بذلك في مأزقين:

أولهما: أن الإحيائي حصر الفكر الديني في الخصوصية المضمونية نافيًا كل اجتهاد ديني

فى المناهج والأطر العقلية التى صار يقبلها كما هى بحجة علميتها وكونيتها (وهو عين الحل الذى مال إليه ممثلو الفكر الدينى فى القرن الخامس، وخاصة الفكر الأشعرى كما أسلفنا) ودون تطوير للشكل العلمى يُعتد به بحجة عدم الفائدة من الإطالة فى العلوم والأدوات. وحصر الاستنباتى الفكر الفلسفى فى الخصوصية الشكلية نافيا كل اجتهاد فلسفى فى المضمون الذى صار يقبله بحجة علميته وكونيته (وهو عين الحل الذى مال إليه متبنو الفكر الفلسفى فى القرن الخامس، وخاصة الفكر الصفوى) دون تطوير للمضمون العلمى بحجة قدم الحقيقة العلمية.

ثانيهما: أن الإحيائى تصور الشكل قابلاً للفصل المطلق عن المضمون؛ بحيث إنه لم يدرك طبيعة الدور الذى يؤديه المضمون فى تحديد ما هو جوهرى فى المنهج والإطار اللذين يبدوان شكليين. فكما أن تبنى المنطق الأرسطى كان فى الحقيقة تبنيّا لميتافيزيقا الجوهر الأرسطية؛ فكذلك سيكون تبنى الجدل الهيجلى أو الماركسى تبنيا لميتافيزيقا صراع أرواح الشعوب الهيجلى أو صراع عقائد الطبقات الماركسى. وتصور الاستنباتى المضمون قابلاً للفصل المطلق عن الشكل؛ بحيث إنه لم يدرك طبيعة الدور الذى يؤديه الشكل فى تحديد ما هو جوهرى فى المضمون. وكما أن تبنى المضمون الأفلاطونى كان فى الحقيقة تبنيّا للشكل اليتوبى الأفلاطونى؛ فكذلك سيكون تبنى المضمون الوضعى والماركسى تبنيا للشكل اليتوبى الوضعى والماركسى. فوقع الاستنباتى فى المأزقين المقابلين لمأزقىْ الإحيائى.

وبذلك صار الفكر العربى الحالى رهين هذه المآزق الأربعة: مآزق الفكرين الأصلانى والعلمانى، وذلك هو ما أشرنا إليه بإشكالية الوعى بالعدم المطلق أو بالعدمية والتفاهة الفلسفية المسيطرة على كل الكتابات التى توسم بكونها فلسفية فى نصف القرن الأخير، والتى هى فى الحقيقة مجرد تعبيرات أيديولوچية فجة لم ترقَ بعد إلى مستوى الفكر المؤثر؛ أعنى الفكر الذى يحقق التعاصر الحى بين إبداع الواقع الرمزى المخيالى وإبداع الواقع التاريخى الفعلى. ولما كان المحدد الحقيقى لدلالات البداية التى تقع العودة إليها (مآزق الفكر الدينى عامة والفكر الأشعرى خاصة، ومآزق الفكر الفلسفى عامة والفكر الصفوى خاصة) هو دائما دلالات الغاية التى وقعت العودة منها فإن حاضر النهضة العربية الثانية (الفكر الإحيائى عامة والإحيائى الأصولى خاصة، والفكر الاستنباتى عامة والفكر الاستنباتى العلمانى خاصة) هو الذى كان المحدد بدلالاته لدلالات ماضى النهضة العربية الأولى بحسب الأفعال المتصاحبة التى أشرنا إليها بداية مضطرة لكل نهوض حضارى.

لذلك فقد كان فعل النهوض الجامع لهذه الأفعال المتصاحبة بحاجة إلى فلسفة تاريخ تفسر آثار الصدمة، وتعد بإمكان التحرر منها، فتمكن من استئناف الفاعليات بتأسيسها على مصدرين منفصلين ومتصارعين أو متصلين ومتكاملين:

١ـ إما ذاتيًا، استناداً إلى آخر اللحظات المبدعة للوصل مع الماضى الذاتى والحاضر الأجنبى الذى كان مصدر الصدمة. وذلك ما مثلته فلسفة ابن خلدون النقدية فى مجال الثورة التاريخية ضد الانحطاط السياسى (إصلاح الدولة، ومن ثَمَّ الثورة على نظرية العصبيات؛ لتعويض نظرية شرعية الشوكة والظلم بنظرية شرعية العقل والعدل، بخلاف ما يخرف به بعض شراح فكر ابن خلدون) وفلسفة ابن تيميه النقدية فى مجال الثورة الفكرية ضد الانحطاط الروحى (إصلاح الدين، ومن ثَمَّ الثورة على نظرية الكرامات؛ لتعويض نظرية شرعية العصمة والأوصياء بنظرية شرعية الاجتهاد والأمة، بخلاف ما يخرف به بعض شراح فكر ابن تيميه) وهذا هو الاتجاه الذى أصبح بالتدريج خاصا بالفكر الأصلانى.

٢ـ أو أجنبيًا باستيراد فكر آخر اللحظات المبدعة فى فكر الخصم الذى وقعت معه الصدمة بحسب ما كان معلوما منه، وبعمق ذلك العلم. وذلك ما مثلته الوضعية النظرية فى مجال الفكر النظرى والوضعية العملية أو الماركسية فى مجال الفكر العملى مع بقايا التنوير المثالى للثورة الفرنسية بحسب ما علم من ذلك كله المفكرون الذين ليس لهم دراية متينة بالحضارة الغربية ولا علم دقيق بلغاتها، وهذا هو الاتجاه الذى أصبح بالتدريج خاصًا بالفكر العلمانى.

ومن غرائب ما حصل فى صياغة هذه الفلسفة بعد التوازن السريع والسطحى لأجيال البعثات الأولى (إلى حد بداية استقلالات الأقطار العربية المتوالية) هو أن العلم بالمصدر الأول (التراث العربى الإسلامى)، والعلم بالمصدر الثانى (التراث الغربى) تطورًا فى اتجاهين متقابلين يتكامل أحدهما فى أحدهما، ويتناقص الآخر فى الآخر خلال لحظة أولى هى تقريبا نصف القرن العشرين الأول، ثم انعكس الأمر خلال لحظة ثانية هى تقريبا نصفه الثانى **(فى مركزىْ ثقل النهضة الأساسيين: مصر والشام)**. وتلك هى خاصية اللحظتين اللتين وليتا لحظتىْ الصدمة مع العدو ولحظة التوازن السريع والسطحى الأول، وقبل لحظة التوازن الحقيقى التى نسعى إليها، والتى بدأت إرهاصاتها بعد أن بلغت الحرب الأهلية الإسلامية **أولاً**، والعربية **ثانيًا** ذروتهما فى شكل حرب شبه عالمية بينت ارتهان مصير النهضة العربية بالرهانات الدولية (حربا الخليج الأولى والثانية، وحرب التحرير الفلسطينية التى بدأت فعلاً منذ أن استقرت السلطة على الأرض، وبات بوسعها القيام بحرب التحرير الشعبية). لكنها لم تتحقق بعد فى مستوى الوعى الفلسفى الصريح.

وستكون هذه اللحظة المنطلق الحقيقى للفكر السوى الذى يعاصر ذاته، فيتعلم من كل المصادر دون عقد، ويصبح قادراً على إبداع بعدىْ واقعه الرمزى المخيالى والتاريخى الفعلى كما حددناهما وبحسب **مجالات القيم: الذوقية والخلقية والمعرفية والتشريعية**

والوجودية . وذلك هو مجرى التطور النهضوى الذى غلب على تعايش المؤسسات التعليمية التقليدية ونخبها ، والمؤسسات التعليمية الحديثة ونخبها فى الوطن العربى تعايشهما المنفصل إلى أن يتحقق التوحيد الحى بين بعدىْ الحضارة العربية الإسلامية ؛ أعنى إلى حين تجاوز الفصام بين الثقافتين الدينية بفكرها وعلومها التوابع ، والفلسفية بفكرها وعلومها التوابع .

ففى اللحظة الأولى التى تَلَتْ لحظة الصدمة حصل توازن سطحى أول ؛ لكون طلبة البعثات من المعاهد التقليدية ؛ كانوا حائزين على قدر واعد من الثقافتين ، مع توال جعل ضرب تحصيل إحداهما منافيّا لضرب تحصيل الأخرى ؛ وهو ما انعكس على تكوينهم الذى اتسم بالإفراط والتفريط فى الحالتين (٤٠) ، فولَّد ذلك خاصيات اللحظتين المواليتين فى سيرتهم الذاتية ، ثم فى النخب المتنافية ، بدأ العلم بالمصدر الأجنبى يزداد دقة وتعمقا بقدر تعمق التأثير الأجنبى ، وسيطرة ثقافته التى أصبحت النموذج المطلق ، ويقابله التطور فى الاتجاه العكسى بالنسبة إلى العلم بالمصدر الأهلى حتى كاد العلم به يموت . فصارت النخب النافذة بمقتضى هذا المجرى تسعى إلى الاستلاب الحضارى فى حاضر الغرب أكثر مما تسعى إلى تحقيق شروط النهوض . ثم وقع رد فعل أدى إلى محاولة إحياء المصدر الأهلى وإهمال المصدر الأجنبى باسم التحرر من التأثير الاستعمارى . فصارت النخب النافذة بمقتضى هذا المجرى تسعى إلى الاستلاب الحضارى فى الماضى الذاتى أكثر مما تسعى إلى تحقيق شروط النهوض .

وكان ذلك فى الحالتين مصدر خطأ قاتل ؛ لكون المؤسسات التقليدية لم تحدث التحديث المناسب ، والمؤسسات الحديثة لم تُؤصِّل التأصيل المناسب ؛ فأصبح المجتمع يعانى من ازدواجية مرضية أعادتنا إلى الفصام الحضارى الذى وصفنا فضلا عن كون كلا فرعيها مبتورا ، ثقافة أجنبية سطحية يغلب عليها الانبهار بمبتذلات الحاضر الغربى ، وثقافة قومية عامية يغلب عليها التغنى بمبتذلات الماضى العربى . وتلك هى العلة الأساسية لما يمكن وصفه بالحرب الأهلية العربية الناتجة عن الفصام الحضارى الذى تعانى منه المؤسسات التربوية والنخب المتخرجة فيها ؛ لذلك فقد تأخر الوعى الفلسفى بوجوب السعى الجدى نحو لحظة التوازن بين التوجهين رغم الظرف المساعد عليها ؛ ظرف الصراع " العربى - الإسرائيلى " محليّا ، و " العربى - الأمريكى " دوليّا ، الصراع الذى يمكن أن يعد فرصة الاندراج فى ذروة العصر الروحية ببعده المحلى ، والمادية ببعده الدولى (٤١) لم تتحقق بعد شروط النهوض القادر على الفعل فى الواقعين " الرمزى - المخيالى " و " التاريخى - الفعلى " فى أى بلد عربى ، فضلا عن كون حركة النهوض لم تكن على

وتيرة واحدة فى كل الأقطار. فالوطن العربى لم يكن نهوضه متحد الزمانية (لم تبدأ أقطاره نهضتها معا) ولا متصل الإيقاع (لم تتدرج نفس التدرج)، ولا متجانس العمق (بعضها كان التأثير فيه أعمق) فضلا عن تعدد مصادر التأثير الأجنبى بحسب نوعية الاستعمار أولاً (غير المباشر، ومثاله الإنجليزى، والمباشر ومثاله الفرنسى)، وتأثير التحالفات بعد الاستقلال (مع الشرق أو مع الغرب)(٤٢)

وهذا الظرف هو الذى يفسر عدم شروع كلا التيارين فى الإنتاج الحضارى الحقيقى الذى يشترطه الشروع الفعلى فى التفلسف. فلا يمكن للفكر الفلسفى أن يكون موجوداً بحق دون الشروع الفعلى فى الإبداعين "الرمزى-المخيالى" و"التاريخى-الفعلى"(٤٣) فتيار إحياء التراث الفلسفى العربى الإسلامى وتيار استنبات التراث الفلسفى الغربى كلاهما لا يزال تياراً تغلب عليه الأيديولوچيا والوعود أكثر من الإبداع والإنجاز، رغم الشروع الفعلى فى تحقيق شروط نجاحهما الحقيقى نجاحا بدأ يولد أسس الفكر الفلسفى العربى المقبل، كما يتبين مما بدأ يدب من نشاط فى محركى الواقعين المخيالى والتاريخى، اللذين يميزان الحرب الأهلية العربية منذ نصف قرن، المحرك الأدبى والجمالى، كما يتبين من الحركية شبة الفوضوية فى مجال الصراع الأدبى، والمحرك السياسى والخلقى كما يتبين من الحركية شبه الفوضوية فى مجال الصراع السياسى.

* * *

ثانيا: الحصيلة العملية التى تتجه إليها النهضة تحقق التداخل بين الهمين العمليين أو رهان الإبداع التاريخى الفعلى:

إذا كانت القطيعة النظرية التى يعانى منها الفكر الإحيائى والاستنباتى فى البعد النظرى من الفاعلية الحضارية قطيعة مع التفاعل الحى بين بعدىْ الحضارة؛ أعنى الواقع الرمزى المخيالى والواقع التاريخى الفعلى من مدخل البعد الرمزى؛ أعنى من مدخل التراث الفلسفى وتوابعه العلمية فى صلتهما بالوجود التاريخى؛ فإن القطيعة التى يعانيان منها فى البعد العملى من الفاعلية الحضارية هى تلك القطيعة عينها، ولكن من مدخل البعد الفعلى؛ أعنى من مدخل الواقع الاجتماعى وتوابعه الحضارية فى صلتهما بصياغات الوجود التاريخى؛ لكون هذا الوجود ليس مصاغا فلسفياً ولا علمياً فى كلتا اللحظتين: اللحظة الماضية واللحظة الحالية.

لذلك فإن وضعية الفكرين فى هذا البعد أصعب وأكثر مزالق. فهما قد يستبدلان بالواقع التاريخى الذى يوجدان فيه (الواقع التاريخى العربى الراهن) الواقع التاريخى الذى يتكلم فيه ما تبنياه من نظريات من الماضى العربى أو من الحاضر الغربى (ماضى العرب أو

حاضر الغرب، وكلاهما معاصر واقعه الرمزى لواقعه الفعلى، وهو غير الواقع التاريخى الذى نعيشه). فيكون قولهما فى ما ليس بموجود، ويهملان البحث حتى مجرد البحث فى الموجود؛ أعنى فى الحاضر العربى الذى يجرى ما يجرى فيه، وكأنه فى ظلام دامس؛ لكون العمل فيه ليس على علم به؛ فهو غير قابل للتحليل والتأويل، أو بصورة أدق، بينه وبين التحليل والتأويل يوجد حجابان؛ حجاب الماضى الذاتى، والحاضر الأجنبى بديلين منه، وليسا مجرد جزء مقوم له. وذلك ما يجعل الفكر مستلبًا فى الماضى العربى أو فى الحاضر الغربى أو فيهما معًا، ويبقى الواقع شلالاً أعمى من الوقائع التى لا يدركها الفكر.

وذلك هو المقصود بعدم التعاصر مع الذات، أو عدم التضايف بين الواقعين، هذان العدمان اللذان يولدان عدمين أكثر خطورة؛ العدم الصورى (فكر بغير واقع فعلى)، والعدم المادى (واقع بغير فكر فعلى) لعدم وجود شرطىْ التعاصر والتضايف المباشرين (بعدًا تحصيل الوجود الرمزى؛ أى التدوين والتوثيق، وبعدًا تنظيم الوجود الرمزى؛ أى التعليم والبحث، ووحدتهما التى ينبنى عليها الفكر الفلسفى؛ أعنى التنظير) وعدم وجودهما الذى تجسد فى عدمية وعبثية لم يتمكن تاريخنا من الخلاص منهما فى الحرب الأهلية التى هى الحصيلة المضطرة لما ينتج عنهما من عجز يصيب شرطيْه اللامباشرين؛ أعنى المجتمع السياسى، والمجتمع المدنى المشلولين؛ لكون عملهما ليس عملاً على علم بل تخبط جعل النخبتيْن ترميان فى عماية.

ويمكن أن نفهم طبيعة المأزق الذى تعانى منه النهضة العربية الإسلامية عندما نقارن كيفية التعامل مع هذين النوعين من شروط النهوض عند الأمم التى كانت فى وضعية مماثلة لوضعيتنا (مثل اليابان، وبعض بلاد آسيا وأمريكا اللاتينية التى سيطرت على علوم العصور الحديثة وتقنياتها) فاستطاعت إصلاح العطل الذى أصاب فاعلياتها الحضارية والبلوغ إلى مستوى مماثل لمستوى الغرب فى كل الفاعليات التى كانت معطلة عندها، ولا تزال معطلة عندنا. فهم أدركوا أن الأمور تؤخذ من بداياتها للوصول إلى غاياتها. فحاولت نخبهم التمكن من شروط الإنتاج المبدع فى الفاعليات الشارطة للنهوض (البدايات)، وحاولت نخبنا التمكن من شروط الاستهلاك ومظاهر الحضارة (الغايات) التى تجعلهم يحاكون الغرب فى نمط استهلاكه دون شروطه؛ أعنى دون نمط إنتاجه. فكانت النتيجة تهديم الموجود وتوريد البديل دون إنتاجه أو التمكن من شروط إنتاجه؛ وهو ما جعل التحديث مجرد موجات من الاستيراد المتواصل. فكلما جدّ جديد تمّ استيراده، وبات الأمر متمثلا فى تهديم الحاصل السابق وتوريد الحاصل اللاحق تهديمًا وتوريدًا متواصليْن من دون إنتاج يُذكر فى مجالات الفاعليات المادية والرمزية المباشرة

وعير المباشرة. ولعل أفضل الأمثلة وأكثرها دلالة ما يجرى فى المجال العسكرى الذى تبرز فيه سعيه الجيوش العربية إلى حد استيراد الأزياء العسكرية والخراطيش، فى حين أن الكوريتين صارتا من القوى التى يُحسب لها ألف حساب

ثم كانت الاستقلالات الصورية والدخول فى المزايدات الثورية اللفظية التى عمَّقت أسباب الحرب الأهلية العربية، وفجَّرت المجتمع العربى، فقسمته إلى همجيتين تحولان دون تحقيق شروط الفكر عامة وشروط الفكر الفلسفى خاصة. فهما قد حولتا الفكر إلى عمل آلى خارجى يحكمه فقه سد الذرائع باسم تطبيق الشريعة عند الأصلانى الغالب على الحزب الإحيائى، وقانون غصب الوقائع باسم تحديث المجتمع عند العلمانى الغالب على الحزب الاستنباتى. وهذه الحرب هى الحائل الأول والأخير دون فراغ النخب لتحقيق شرطىْ الفكر الفلسفى. فهى منشغلة إلى حد الافتتان بالمشاركة الوهمية فى السلطة السياسية المباشرة تنكرا للسلطة العلمية غير المباشرة التى يستند إليها الفكر عامة والفكر الفلسفى خاصة، همجية القسر الفقهى الأصلانى، وهمجية القسر القانونى العلمانى بحكم يفوقهما همجية هو العسكر. ويقود هذه الأنظمة العسكرية يقودها ضرب من المماليك والمرتزقة (يسيرهم من وزاء حجاب المستشارون الأجانب) يغتصبون الحكم بحسب قوانين تحريك شبكة الاستعلامات الدولية المسيطرة على مصائر الأمم التى تقهرها دُمى عسكرية تركب شعار "الدفاع عن الهوية" و "المصلحة الوطنية".

وبذلك فقد عاد الوطن العربى إلى الوضعية التى كان عليها عند الصدمة؛ مرتزقة ومماليك وقبائل ومافيات تدير الفصام الحضارى بين ثقافتين متنافيتين؛ لتديم عهدها بتعميقه حفاظا على أنظمة عسكرية وقبائل عشائرية وطوائف مافوية تستخدم نخبًا مستقيلة من وظيفتها الرئيسية (المعرفة العلمية، والفكر الفلسفى من أجل الفعل الرمزى الذى هو غير مباشر وبعيد المدى دائمًا) لذلك فهذه النخب قد أصبحت لا دور لها فى إبداع الواقع الرمزى المخيالى؛ إذ هى قد انقسمت إلى فريقين: أحدهما يكتفى باستيراده من الماضى الذاتى (النخب الأصلانية)، والآخر باستيراده من الحاضر الأجنبى (النخب العلمانية)، ولا دور لهما - بالتالى - فى إبداع الواقع التاريخى الفعلى. فتكتفى النخبة الأولى بالمفاخرة بمعجزات الماضى الذاتى من دون القيام حتى بالمجهود الكافى لقراءة لغاتها التى يكتفون بترجمة ما قاله فيها العلماء الغربيون (القرطاجنى فى تونس، والفرعونى فى مصر، والبابلى فى العراق، والفينيقى فى لبنان، والعربى الإسلامى عند الجميع). وتكتفى الثانية بالمتاجرة بمنجزات الحاضر الأجنبى والدعاية له بديلا عن الجهد الكافى حتى للتمكن من المتاح منه، فضلاً عن ذراه التى لا تزال من السر المكنون (الثورات العلمية والتقنية المتوالية وغزو الكون داخل نظامنا الشمسى وحتى خارج مجرتنا).

فهذه الأفعال أصابها الشلل عند كلا الفريقين بمقتضى ظنّ أحدهما الشكل كليّا لأخذه أخذًا يغنيه عن الإبداع (الأصلانى)، وظن الثانى المضمون كليّا لأخذه أخذًا يرضيه بالاتباع (العلمانى)، فينتج عنها غناء ورضى يغفلان كل جهد لمعالجة مسألة التعاصر والتضايف بين الشكل والمضمون اللذين لا يكونان حييْن إلا بإبداع تضايفهما الحى (هذه الصورة مع هذه المادة وكلتاهما عين معينة عند إبداعها المتضايف وهى لا تقبل الكلية أصلاً إلا فى الأسماء وبعد إبداعها). والمعلوم أن الإبداع الحقيقى شرطه خلق الواقع الرمزى المخيالى والواقع التاريخى الفعلى بأدوات تصوير الواقعين أعنى التدوين والتوثيق والتعليم والبحث والتنظير والتصوير الذى يجعلهما متبادلى التأثير والتأثر؛ لكونه شرطهما الضرورى والكافى للتعاصر والتضايف أو التزامن الحى والخلاق بينهما.

ولما كانت محددات الواقع الإنسانى بحسب فضاءات وجوده التى تجرى فيها تبادلاته القيمية (الذوقية والخلقية والمعرفية والتشريعية والوجودية) هى المكان (رمزا لصلة العمران بالطبيعة واندراجه فيها)، والزمان (رمزا لصلة العمران بالحياة واندراجه فيها)، والسلم (رمزًا لصلة العمران بالتراث واندراجه فيه)، والدورة العينية (رمزًا لتفاعل العلاقات الثلاث السابقة فى حيز محدد هو حيز الفضاء الحاصل من تقاطع المحددات الثلاثة السابقة، وبها تتحدد الدول المعينة)، والدورة الكونية (ما يتصوره الإنسان من متعاليات تخلصه من المحددات الأربعة السابقة، وبه تتحدد الفلسفات والأديان ذات التصورات الوجودية الكونية المتعالية على الحدود السياسية)، بات من الضرورى نقل هذه المحددات من وجودها الحدثى العينى إلى وجودها المعنوى الذهنى بتوسط تعينها الرمزى، وذلك هو الواقع الرمزى المخيالى.

ويشبه دور هذه المحددات دور العلة المادية فى صلتها بعلمنا بها الذى يشبه دوره دور العلة الصورية بالمعنى الفلسفى التقليدى. ومعنى ذلك أن كل عمران حى مبدع للحضارة يكون محددًا لعلاقة معينة: **١ـ بالمكان والطبيعة، ٢ـ وبالزمان والحياة، ٣ـ وبالسلم والتراث الذى حققه، ٤ ـ وبالدورة العينية والتاريخ الذى حصل له فى واقعه الفعلى، ٥ـ وبالدورة الكونية، وبما بعد التاريخ الذى حصل له فى واقعه الرمزى.**

وما نلاحظه هو أن هذه العلاقات لا تكون مؤثرة إلا إذا كانت حدودها ـ التى هى علاقات بينها ـ متضايفة بإطلاق ومتعاصرة بإطلاق. وهو أمر لا يتوفر منه إلا النزر القليل فى اللحظة العربية الراهنة؛ لذلك تستعيض عنه النخبتان ببديلين منه مستعارين: بديل

العلاقات المتعاصرة والمتضايفة الذى يستعيره الأصلانى من الماضى الذاتى، وبديل العلاقات المتعاصرة والمتضايفة الذى يستعيره العلمانى من الحاضر الأجنبى.

وكلتا العاريتين تؤدى إلى الاستلاب أولا، وتعطيل الفعالية ثانيا؛ لكونهما تعطيان علما وهميا لواقع وهمى، وتهملان العلم الفعلى للواقع الفعلى. فالحاضر العربى لم يعد مماثلا للماضى العربى، وهو لم يصبح مماثلا للحاضر الغربى. وهو لن يكون أيّا منهما، إنه غيرهما. وغيريته المجهولة والمتجاهلة هى التى تجعل جوهره المؤثر يكون خاصية كونه غير معلوم؛ أعنى سلوبه التى تبرز فى عدم قبوله للفعل التصويرى بالنظر والعمل العاجزين؛ كلاهما يتأبى على الفعل تأبى المادة أمام فعل التصوير الناتج عن جهل المصور بقوانين التصوير الخاصة بها؛ فيكون الفعل العنيف الذى هو تعبير عن العجز. وتلك هى أهم خاصيات الحرب الأهلية العربية التى هى عنف أعمى ليس له من هدف ولا خطة تمكن من فهم مساره وتحديد غاياته.

وليست هذه الأفعال الترميزية (التدوين والتوثيق والتعليم والبحث والتنظير) إلا مراحل التصوير التاريخى وشروطه فى نفس الوقت وصلا بين الواقعين التاريخى الفعلى والرمزى المخيالى. فالتعاصر والتضايف بين الواقع الرمزى المخيالى والواقع التاريخى الفعلى لا يتحققان إلا بالتدوين تصويرا للحدث الموجود، والتوثيق تصويرا للحدث المدون، والتعليم تصويرا للحدث الموثق، والبحث تصويرا للحدث المعلم، والتنظير تصويرا بعديا لكل تصوير سابق بالاستقراء الوصفى، وتصويراً قبليّا لكل تصوير لاحق بالاستقراء التوقعى، وذلك هو التعين التاريخى للعقل وهو عين مادة التفلسف وعين صورتها. ومعنى ذلك أن أولى درجات التصوير هى التدوين، والثانية هى التوثيق، والثالثة هى التعليم، والرابعة هى البحث، والأخيرة بعديا هى التنظير العلمى الذى يصبح الأول قبليا بما هو تنظير توقعى. وكل لاحق تصوير لكل سابق، وكل سابق أداة لكل لاحق، ويتوالى الأمر بلا غاية؛ لكونه هو الحركة الدائمة لفعل العقل فى ذاته المتحققة.

فإذا صاحبت هذه الأفعال التصويرية التبادلات القيمية التى تمثل لحمة العمران وسداه (القيم الذوقية والخلقية والمعرفية والتشريعية والوجودية: إنتاجا وحفظا وتبادلا واستهلاكا) فصورتها تدوينا وتوثيقا وتعليما وبحثًا وتنظيراً بلا نهاية حصل النسيج الذى يتألف منه الواقع الرمزى المخيالى بما هو معاصر ومضايف للواقع التاريخى الفعلى: **١ـ التبادل القيمى الذوقى (الجمال والدمامة)، ٢ـ التبادل القيمى الخلقى (الخير والشر)، ٣ـ التبادل القيمى المعرفى (الصدق والكذب)، ٤ـ التبادل القيمى التشريعى (الحر والمضطر)، ٥ـ التبادل القيمى الوجودى (شاهد المتعاليات وجاحدها).**

والمعلوم أن هذه التبادلات القيمية التى يتألف منها النسيج الاجتماعى تقبل من المنطلق الرمزى الذى يتوسطها (أعنى التبادل المعرفى الذى هو مدار الفكر الفلسفى فيه وفى البقية بتوسطه) إلى الرد إلى مجالين؛ هما مجالا العلم تنظيراً وتطبيقًا، ومجالاً العمل تنظيراً وتطبيقًا فى مستوييهما الموضوع (العلوم النظرية والعلمية أو الطبيعية والإنسانية) وما بعد الموضوع (الفلسفة النظرية والعلمية أو الطبيعية والخلقية).

وبذلك يتبين أن مشكل عدمية الفلسفة العربية الحالية هو عدم وجود شروط الفلسفة النظرية والفلسفة العملية اللتين تصلان وصلا حيًا اللحظة الوسيطة واللحظة الحالية من الفلسفة النظرية والعملية؛ لعدم وجود العلم النظرى والعمل العملى اللذين يصلان وصلاً حيًا اللحظة الوسيطة واللحظة الحالية من العلم النظرى والعلم العملى فى صلتها بالطبيعة وما بعدها **(موضوع الفلسفة الأول)**، والتاريخ وما بعده **(موضوع الدين الأول)**.

ولما كانت اللحظة العربية الحديثة من الفلسفة بصنفيْها، والعلم بصنفيْه عدمًا خالصًا بات المشكل: كيف نفهم أن يكون الوعى بالوجود الذاتى الوسيط وبالوجود الأجنبى الحديث من منطلق الوعى بالعدم الذاتى الحديث هو عين الوجود الحديث فى نهضتنا الحالية؟ وهل يمكن أن يمتد هذا الوعى بالعدم الحديث؛ لينهل من الوجود الماضى الذاتى، والوجود الحاضر الأجنبى؛ فيصب ما فيهما من حى فى موات الحاضر المضمونى؟ وهل يمتد الوعى بالوجود الذاتى الوسيط وبالوجود الأجنبى الحديث ليملأ عدم الحاضر الشكلى؛ فيتكون الشرط الضرورى والكافى للبدء فى تحقيق التعاصر والتضايف المنتج للوصل بين الفلسفتين الحاصلة، والتى ينبغى أن تحصل منهما فى المجالين (النظرى والعملى)، وفى العلمين (الحاصل، والذى ينبغى أن يحصل منهما فى المجالين نفسيهما)؟

تلك هى المهمة المضاعفة التى تعتبر جوهر اللحظة الفلسفية العربية الحالية: الوصل بين وجود اللحظة الفلسفية النظرية والعملية العربية الوسيطة وعدم اللحظة الفلسفية النظرية والعملية الحالية فى مستوى ما بعد الموضوع والوصل بين وجود لحظة وجود العلم النظرى والعملى الوسيط وعدم العلم النظرى والعملى العربى الحالى فى مستوى الموضوع. ومن ثَمَّ فاللحظة تضعنا أمام رهانين أو مهمتين:

* **الأولى**: مهمة تأسيس ما بعد طبيعة تصل بين قيم الذوق وقيم الوجود ذاتى القيامين الواقعيين المتاضيفين بإطلاق، وما بعد تاريخ يصل بين ما بعد قيم الخلق وما بعد قيم التشريع ذاتى القيامين الواقعيين المتضايفين بإطلاق.

* **والثانية**: مهمة تأسيس طبيعة تصل بين قيم الذوق وقيم الوجود ذاتى القيامين

الواقعيين المتضايفين بإطلاق، وتاريخ يصل بين قيم الخلق وقيم التشريع ذاتي القيامين الواقعيين المتضايفين بإطلاق.

وبيّن أن الوصل في مستوى "المابعد" (ما بعد علوم الطبيعة، وما بعد علوم التاريخ) من الإبداع الرمزي متصل اتصالا حميما بواقع الحضارة الرمزي المخيالي (وإليه تستند فاعليات المجتمع السياسي بوصفه سطحها الظاهر) والوصل في المستوى الطبيعي (علوم الطبيعة والتقنيات الآلية) والشريعي (علوم الإنسان والتقنيات الرمزية) من الإبداع الرمزي متصل اتصالاً حميمًا بالواقع التاريخي الفعلي (وإليه تستند فاعليات المجتمع المدني بوصفها عمقها الباطن)، وإن التعاصر والتضايف بينهما هو عينه الفاعلية الحية للحظة التاريخية في كل حضارة حية.

ويقتضي الوصل الثاني إحياء الشروط الموضوعية لعمل التبادل القيمي، ومنه يتولد عنه الجدل الحي الذي يتقوم به المجتمع المدني من حيث هو بؤرة الصراع القيمي بمعنييه (المادي والرمزي). ويقتضي الثاني إحياء الشروط الموضوعية لعمل التبادل القيمي، ومنه يتولد الجدل الحي الذي يتقوم به المجتمع السياسي، والتضايف التام بين المجتمعين بتوسط بعدي الواقع الرمزي المخيالي (الممارسات الرمزية المابعد، والممارسات الرمزية الموضوع) هو الفاعلية التي يتألف منها المجتمع الحديث في تعينه الرمزي المؤثر في تعينه المادي؛ لذلك بات من الواضح أن الفلسفة العربية الحالية تحتاج إلى علاج الانسداد الذي أوقف عمل شروط هذين الجدلين اللذين تتقوم منهما حياة الحضارة المعاصرة.

* * *

الأطروحة الثالثة: شروط التعاصر المؤثر في التاريخ الكوني

أولاً: إشكالية المجتمع المدني وكيفية علاجها:

ولنأتي الآن إلى مسألة العطل الذي أصاب المجتمع المدني؛ أعني الفاعليات التي تمكن بحيويتها وتناقضات القيم فيها من إبداع الواقع الرمزي المخيالي المعبر عنها، والمصور لها تصويراً متعدداً بتعدد ضروب القيم وتعاليا بتعاليها؛ فهذا العطل نتج عن الفصام الحضاري الذي نعاني منه، والذي علينا أن نعالجه في هذا الفصل. فالمعلوم أن ابن خلدون قد وصف أزمة الحضارة العربية الإسلامية في آخر لحظاتها قبل الانحطاط، فعرفها بكونها خنق صورة المجتمع (الدولة=المجتمع السياسي بلغتنا) لمادته (العمران = المجتمع المدني بلغتنا).

والمعلوم أنه قد عالجها بما يسميه وازع الوازع أو إخضاع المجتمع السياسي لسلطة تكون فوقه، فتزعُه بعلوية القيم؛ سواء انتسبت إلى قيم توزيع الثروة التي هي أداة السيادة

الإنسانية، وعلامتها الظاهرة (الظلم والعدل ودورهما فى العمران) أم إلى قيم توزيع المنزلة المعنوية التى هى غاية السيادة الإنسانية، وعلامتها الباطنة (الاعتبار وعدمه فى سلم المنازل الاجتماعية أو نصيب المواطن من المواطنة). ويجمع ابن خلدون بين هذين النوعين من تمثيل القيم للكرامة البشرية بغريزة التأله وحب الحرية عند الإنسان، وحتى عند الشريف من الحيوان(٤٤).

ومنذئذ، لم تبق الأزمة الفلسفية العربية مجرد أزمة فكر؛ بل أصبحت جوهر الوعى التاريخى الذى تعين فى الصراع السياسى، فكان مضمون الحرب الأهلية العربية بين مقوميْ الفصام الحضارى الذى وصفنا فى تحديد معوقات الفكر الفلسفى وممثليهما من النخب؛ لذلك فقد بات من الواجب أن ننتقل من الوصف التاريخى إلى العلاج الفلسفى للمسألتين الجوهريتين اللتين ترد إليهما كل أسباب الحرب الأهلية العربية بما هى جماع الأعراض المرضية التى نتجت عن الفصام الحضارى الذى وصفنا، وعلة العدم الذى أصاب حياتنا الفكرية عامة والفلسفية على وجه الخصوص.

ويقتضى ذلك أن نبدأ بفهم منطقها الذى بات المحدد الأساسى للفكر فى وضعنا النهضوى الراهن رغم كونه كان حصيلة تطور كل تاريخنا الفلسفى. فلا يكفى أن نعلل خاصيات البداية وصلتها بالغاية وصلا بين النهضتين الفكريتين؛ بل لا بد من فهم ما حصل ويحصل فى النهضة العربية الحالية من حيث الشروط التاريخية التى تحول دون جعلها موضوع فكر فلسفى وأساس موقف فلسفى جديد يمكن أن ننسبه إلى الفكر العربى الحالى؛ إذ لا يمكن للعرب أن يحققوا نهضتهم إذا لم يتمكن فكرهم من تحقيق شروط التخلص من الاتباع والتقليد للشروع فى الإبداع والتجديد بمقتضى تطوره الفعلى، وليس بمقتضى التمنى. ولهذا الإشكال وجهان:

أحدهما: يتعلق بشروط الفاعلية المبدعة للواقع التاريخى الفعلى؛ أعنى ما يمكن أن نطلق عليه فلسفيّا اسم "مقومات المجتمع السياسى" بما هو صورة المجتمع التى تجعل منها جهاز إنتاج مادى ورمزى منظم.

والثانى: يتعلق بشروط الفاعلية المبدعة للواقع الرمزى المخيالى؛ أعنى ما يمكن أن نطلق عليه اسم "مقومات المجتمع المدنى" بما هو مادة المجتمع التى تجعل منها طاقة إنتاج مادى ورمزى متعال على كل تنظيم.

مقومات المجتمع المدنى ودوره فى الفكر الفلسفى:

وحتى نيسر هذا العلاج مستأنفين الفكر الفلسفى من حيث توقف فى الحضارة العربية الإسلامية دون إهمال لمنجزات الفكر الإنسانى من بعد ذلك، سنبدأ بتعريف المجتمع

المدنى بما هو مصدر كل القيم (ومنها القيم السياسية التى يحددها، ويحد منها بقيم أسمى منها) تعريفًا فلسفيًا، كما تعين حاليًا حصيلة لاجتهادات الفكر الفلسفى والدينى مجموعين أو مفصولين **(أفلاطون وأرسطو)**(٤٥)، والدينى الوسيط **(الغزالى وابن خلدون)**(٤٦) والفكر الحديث الجامع بينهما صراحة **(هيجل وماركس)**(٤٧)، والفكر المعاصر الجامع بينهما ضمنيًا (كل المدارس التى تحاول التأليف بين هذه التيارات جميعًا)(٤٨) بحثا فى قيام هذين النوعين من التناقضات القيمية بدورها فى الوزع الخلقى المستند إلى العقل الذى يسعى إلى تنظيم العامل السياسى المستند إلى القوة ووزعه بحسب ما توصل إليه الفكر العربى الإسلامى، وحتى يمكن تأسيس العمران الإنسانى على سياسة، يدعو ابن خلدون إلى جعلها سياسة عقلية لا تهمل القيم المتعالية؛ سواء كانت دينية منزّلة أم دينية طبيعية أم الاثنين معًا، كما يراها الإسلام الحنيف. فالمجتمع المدنى يتألف من أربع قوى جوهرية:

١ـ اثنتين دون المجتمع السياسى الوطنى شمولاً، رغم كونهما فوقه كلية.

٢ـ واثنتين فوق المجتمع السياسى الوطنى شمولاً، رغم كونهما دونه كلية.

فأما اللتان دون المجتمع السياسى الوطنى شمولاً، وفوقه كلية؛ فتنتسب إحداهما إلى تناقضات القيم المادية حيث تتقابل المصالح المادية فى المجتمع، والمعلوم أن هذه المصالح يكون فيها الإنسان مرتبطا بالطبيعة التى هى فوق الثقافة كلية، وتنتسب أخراهما إلى تناقضات القيم المعنوية حيث تتقابل المصالح الروحية فى المجتمع، والمعلوم أن هذه المصالح يكون فيها الإنسان مرتبطًا بما يتعالى على الطبيعة؛ أعنى بما هو فوق العالم والتاريخ داخل المجتمع الوطنى؛ النقابات الممثلة (بأصنافها الثلاثة: عمالاً وأعرافًا ومستهلكين)، والجمعيات (بأصنافها الثلاثة: موزعين ومبدعين ومستهلكين للمنتجات الرمزية بما فيها الفنون والأفكار، ومنها حقوق الإنسان).

وأما اللتان فوق المجتمع السياسى الوطنى شمولاً، ودونه كلية؛ فهما نفس تلك النقابات والجمعيات فى بعدهما الدولى بما يتألف من رابطاتهما من منظمات دولية تخضع للقانون الدولى الوضعى، وليس لها علاقة لا بالطبيعة ولا بما يتعالى عليها؛ إذ بات المجتمع المدنى الدولى أمرًا ثابتًا لا مراء فيه.

محددات الفكر الفلسفى السياسى ومراحله:

وحتى نفهم كيف يتكون المجتمع السياسى من محاولات التحكم فى تناقضات المجتمع المدنى ببعديْه القيميين (المادى والمعنوى) علينا أن نضمن هذه المحاولة حصراً للحلول الفلسفية التى عالجت المسألة السياسية بما هى بؤرة الحرب الأهلية العربية منذ الفتنة الكبرى

والناتجة عن عدم التحكم فى تناقضات المجتمع المدنى بهذين المعنيين؛ أعنى العائق الحقيقى لكل نهوض سليم مبنى على التضايف التام بين الفاعليات المنتجة للواقع الرمزى المخيالى والواقع التاريخى الفعلى. **يكفى أن نفهم شروط الوصل بين المحدد الجوهرى لتاريخ فكرنا فى لحظتيه (الوسيطة والحالية) لكى يصبح فكرنا الفلسفى طليقا قادرا على الإبداع.**

فهذه، الحلول التى قدمها الفكر العربى الإسلامى من بدايته فى الصدر إلى غايته فى مقدمة ابن خلدون، والتى يتبين أثرها فى الصراع السياسى الدائر حاليًا بين الأحزاب الأصلانية والأحزاب العلمانية فى المستويين (النظرى والعملى) تقبل التحديد النسقى التالى الذى نقدمه هنا مجرد فرضية عمل مؤقتة، ولا ندعى أنه حقيقة تاريخية نهائية ولا هو حقيقة عقدية. بل هو مجرد نموذج نظرى نحاول فيه بناء صورة منطقية لأحداث الفكر الدينى والفلسفى الذى موضوعه المسألة السياسية؛ أعنى الموضوع الذى تأسست عليه النقلة من الفلسفة العملية القديمة ذات المنطلق الطبيعى (من الطبيعة إلى التاريخ) إلى الفلسفة الحديثة ذات المنطلق الخلقى (من التاريخ إلى الطبيعة). ولا معنى لهذا النموذج التأويلى إلا بما يتضمنه من حلول تساعد على الفهم والتأويل وتحديد فرضيات للبحث فى المسألة.

ويعتمد حصرنا النسقى على المبادئ التالية:

١ـ الوظيفة التى تؤديها **المرجعية الشرعية** لتحديد منزلة المسألة السياسية فى حلول الفرق الكلامية المذهبية إيجابًا، والفرق الفلسفية سلبًا **(بنفى سيادة الدينى على السياسى)**؛ مبدأ الاصطفاء الإلهى بدرجتيه (الأوصياء، أو صادق المؤمنين)، ومبدأ الاختيار الإنسانى بدرجتيه (أصحاب الشوكة، أو الفاعل من أهل الحل والعقد فى الأمة؛ معتبرو الزمان بلغة الغزالى).

٢ـ الوظيفة التى أدتها المرجعية الطبيعية لتحديد منزلة المسألة السياسية فى حلول الفرق الفلسفية المذهبية إيجابا والفرق الكلامية سلبا **(بنفى سيادة السياسى على الدينى)**: مبدأ الانتخاب الطبيعى بدرجتيه **(النبلاء أو الفاضل من المواطنين)**، ومبدأ الاختيار الإنسانى بدرجتيه (الطبقة الغالبة أو الفاعل من الفئات فى الأمة).

٣ـ نسق المنعرجات التاريخية فى الفكر الكلامى، والتى حددت العناصر التى يتألف منها نسق الحلول فى المسألة السياسية. وهذه المنعرجات خمسة:

أولها: هو الانفصال فى الملة ككل بين الشيعة والسنة حول أساس الحكم: الوصية أو الاختيار.

والثانى: هو الانفصال الذى حدث ضمن الشيعة الأصلية: بين الشيعة والخوارج حول فعل حكم السياسة (الموقف من التحكيم).

والثالث: هو الانفصال الذى حدث ضمن السنة الأصلية: بين السنة والمعتزلة حول حكم فعل السياسة (الموقف من الكبائر).

والرابع: هو الانفصال الذى حدث ضمن الموقف الاعتزالى الأصلى: الموقف الأشعرى، والموقف البهشمى حول التحسين والتقبيح العقليين.

والخامس: هو الانفصال الذى حدث ضمن الموقف الخارجى الأصلى (وهو الوحيد الذى يصعب إثباته تاريخيّا، رغم أن ما حدث من تحالف بين الحنابلة وأصحاب الحلاج فى محاكمته قد يشير إلى اتجاه البحث الممكن فى المسألة): الموقف الظاهرى والموقف الباطنى حول الأمر المؤثر من الشريعة فى الموقف الجهادى.

وبذلك تحددت كل المبادئ التى حكمت توزيع المواقف السياسية والفلسفية العملية بحسب المرجعيتين اللتين ينتسب إليهما الفكر الفلسفى والدينى فى حضارتنا. ويمكن أن نقول: إن هاتين المرجعيتين قد شرعتا فى الاتحاد المتدرج بداية من شروع الكلام فى تبنى المناهج الفلسفية، وغاية بابتلاعه الفكر الفلسفى الذى صار جزءاً من الفكر الدينى صراحة خلال المدرستين المتأخرتين عندنا وفى الغرب اللاتينى. ثم انعكست الآية؛ إذ أصبحت الفلسفة مجرد شكل خاو، ليس لها من إشكاليات تخصها؛ بل هى تبنت بعض القضايا العلمية والجمالية والخلقيةً والسياسية فى أبعادها المطلقة، ومن ثَمَّ من حيث هى فى غايتها دينية. وقد حدث ذلك فى كلتا الفلسفتين الحديثة والمعاصرة اللتين ليستا فى الحقيقة إلا تأليفا غير صريح بين الفكرين الفلسفى والدينى القديمين والوسيطين. وقد تم هذا التأليف بصورة موجبة (عند من يسلم بذلك)، أو سلبا (عند من ينفيه، ولا يستطيع أن يحافظ على الترابط الوهمى بين الفلسفة والعلم الذى استقل عنها على الأقل من حيث مقوماته الوضعية).

٤ـ التطابق بين ما تقتضيه المرجعية الأولى، وما تقتضيه المرجعة الثانية، كما تعينتا فيما تدل عليه الانفصالات التى أشرنا إليها فى (٣)؛ أعنى كون ما تقتضيه الطبيعة هو عينه ما حصل بمقتضى الشريعة؛ وهو ما جعل الشريعة التى جعلت ذلك مضمونها الصريح تسمى نفسها "شريعة طبيعية أو فطرية" = "الإسلام"؛ فتكون من ثَمَّ غاية التطور الدينى وعودة راقية إلى البداية، وقد اكتملت فى الغاية: **الإسلام بما هو وحدة الدين المنزل والدين الطبيعى**. وبذلك يطابق مجرى التاريخ منطق البنية. فالاصطفاء الإلهى فى الفكر الدينى يوافق الانتخاب الطبيعى فى الفكر الفلسفى، ولكلٍّ منهما مرحلتان: إلهية مباشرة **(الأنبياء**

وآل البيت)، وبتوسط التاريخ **(الأمة الصالحة)**، وطبيعية مباشرة **(ذوو النفوس الذهبية بلغة أفلاطون)**، وبتوسط التاريخ **(المدن الفاضلة)**.

والاختيار الإنسانى بمقتضى آلياته الطبيعية فى الفكر الدينى يوافق الاختيار الإنسانى بنفس المقتضى فى الفكر الفلسفى، ولكل منهما مرحلتان كذلك: الشورى المحدودة والديموقراطية المحدودة، ثم الشورى العامة والديموقراطية العامة. وينتج عن ذلك كيفية التأليف بين المواقف المحددة للحلول دينيا:

أ- غلبة الموقف الأشعرى (شرعية أصحاب الشوكة)، والحنبلى (شرعية الجماعة الصالحة: ورثة الوصية العامة؛ أى المؤمنون الذين يعملون بالشريعة) على الفكر العملى، والممارسة عند السنة التى انتهت فى الأخير إلى السعى الحقيقى لتجاوز التقابل بين الشوكة، والوصية العامة من خلال تحليل ابن خلدون لأسباب فساد العمران؛ حيث يعتمد حله على الشوكة الشرعية التى لا يمكن أن تكون إلا شوكة الجماعة ذات التنظيم العقلى المتخلص من العصبية المفضية للهرج- بلغة أبى زيد-.

ب- وغلبة الموقف البهشمى (شرعية أصحاب العقل)، والباطنى (شرعية الجماعة الصالحة: ورثة الوصية الخاصة؛ أى المؤمنون الذين يعلمون الشريعة) على الفكر العملى، والممارسة عند الشيعة، الذى لم تكتمل مراحله؛ لكونه لم يحقق بعد التصالح بين العقل والوصية الخاصة لعسر ذلك.

٥- أما المواقف الفلسفية، فقد استوعبها الفكر الكلامى الشيعى، ولم يَبقَ لها وجود مستقل فى النظرية السياسية عند المسلمين فى نهضتهم الأولى بعد الفارابى. لم يستأنف الفكر السياسى المعتمد على المرجعية الفلسفية إلا فى النهضة الحديثة، وهو يخضع لمبادئ أخرى، يمكننا تحديدها من فهم منطق تكون الحلول السياسية، والأحزاب المستندة إليها فى الفكر الفَلسفى قديمه ووسيطه وحديثه ومعاصره. وهذا المنطق بسيط جدا؛ فهو يستند إلى ما حدده أفلاطون من مقابلة بين القانون الخلقى (بمقتضى العقل والقيم الخلقية، ويمثلها سقراط فى الجمهورية)، والقانون الطبيعى (بمقتضى القوة والقيم الذريعية، ويمثلها كاليكلاس فيها) فى تسيير الشأن البشرى. والأول يقدم الجماعة على الأفراد والعدل بينهم (ولنسمِّه فكر الحزب اليسارى أو الاشتراكى)، والثانى يقدم الأفراد على الجماعة وحرية كل قادرَ (ولنسمِّه فكر الحزب اليمينى أو الليبرالى).

ويتولد من الصدام بين الموقفين التوفيق بينهما من المنطلقين؛ فيتكون حزبان آخران: يسار اليمين **(الذى يضيف إلى القانون الطبيعى ملطفًا مستمدًا من القانون الخلقى؛ أعنى**

العدل إلى الحرية) ويمين اليسار **(الذى يضيف إلى القانون الخلقى ملطفًا مستمداً من القانون الطبيعى؛ أعنى الحرية إلى العدل)**. ويتوسط بين هذه الأحزاب الأربعة حزب الوسط المتأرجح بين يمين اليسار ويسار اليمين؛ وهو ما يجعله ذا فرعين وقلب. وبذلك نحصل على المعادلة المتحكمة فى الفكر السياسى والبنية الحزبية فى العالم منذ القدم، رغم كون هذه البنية لم تتعين بوضوح إلا فى الفكر المعاصر منذ أن تحققت الديموقراطية الشاملة فى الغرب المعاصر. لكن عدم عمل هذه القوانين البنيوية فى اللحظة العربية الراهنة؛ علته عدم التخلص من القوانين الظرفية، التى لا تزال مسيطرة على الوضعية السياسية فى الحضارة العربية بمقتضى بعث الفصام الوسيط بين الثقافتين وتشكله بأشكال حديثة، ألغت كل إمكانية لتحقيق شروط التعاصر والتضايف بين الواقعين؛ الرمزى المخيالى والتاريخى الفعلى: **وذلك هو سر العطل الذى أصاب المجتمع السياسى.**

* * *

ثانيا: إشكالية المجتمع السياسى وكيفية علاجها:

ولنعالج إشكالية المجتمع السياسى العربى الحالى فى هذا الجزء الأخير، وليكن غرضنا البحث عن طبيعة الفصام الذى تعانى منه النهضة العربية الحالية، كما تتعين فى معوقات تحقيق شرطىْ الفعالية السياسية بما هى معبرة عن العقل المتعين فى التاريخ؛ لكى نخلص هذا المجتمع من الجدل العقدى العقيم حول الكلية والخصوصية، استناداً إلى صياغة فلسفية تحررنا من العلاج الاعتباطى لقضايانا؛ فتبين أسباب العطل فى المجتمع السياسى العربى بما هو فاعلية إبداع الواقع التاريخى الفعلى المتصل بالواقع الرمزى المخيالى.

منطق القوى السياسية وعلل تفرعها:

فليست الفعاليات السياسية والأحزاب التى تعبر عنها فى السطح، والحركات الفكرية والفرق التى تتكلم باسمها فى العمق بالظاهرة التحكمية فى المجتمعات البشرية بل هى تخضع -مثلها مثل كل الظاهرات الاجتماعية- إلى منطق وقانون قابلين للتحديد، كما أشرنا إلى ذلك فى دراسات سابقة(٤٩) فهى تتوزع فى كل المجتمعات الإنسانية بحسب مقومات الفعل الإنسانى عامة من حيث بعداه (السياسى والخلقى)؛ أعنى بحسب آلياته الطبيعية **(فعل الغرائز ومنطق الأدوات)**، والخلقية **(فعل الإرادة ومنطق الغايات)** التى يقدمها الفاعل فى تصوره التفسيرى للفعل؛ لذلك فالحركات السياسية **(والحركات الفكرية التى تؤسس لها وتشرع عملها بالإيجاب أو بالسلب)** تنقسم بما هى تنظيمات الفعل القصدى الجمعى الناتج عن هذين الضربين من الآليات:

١ـ حزب من يغلب فى تفسيره هذا العمل وقيامه به القانون الطبيعى على القانون الخلقى.

٢ـ حزب يغلب فى تفسيره هذا العمل وقيامه القانون الخلقى على القانون الطبيعى.

ويُرمز إلى هذين التغليبين، بما يعرف عن فريقى الفكر العلمانى؛ أعنى عمَّا يُعرف عن الليبراليين من ميل إلى الحرية الاقتصادية (رمزا للقانون الطبيعى)، وما يُعرف عن الاشتراكيين من ميل إلى العدالة الاجتماعية (رمزًا للقانون الخلقى). وبحسب هذا التغليب ينقسم كلا الحزبين إلى يمين ويسار ووسط، ينقسم هو بدوره إلى فرعين المائل منهما إلى اليمين والمائل إلى اليسار، ومع عدم تحدد للوسط الخالص، ولتردد هذه الأوساط الثلاثة بين اليمين واليسار، ولعدم التزامه بأى من الطرفين؛ لذلك فالغلبة تكون دائما لمن يوحد هذا الفريق الثالث بتقازيحه المتعددة؛ أعنى أصحاب الوسط من كلا الحزبين ليحكم. والمعلوم أن يسار الليبراليين(٥٠) (اعترافا بوجوب شرط العدالة الاجتماعية؛ أعنى شيئا من التوزيع العادل والتخطيط الاقتصادى) ويمين الاشتراكيين(٥١) **(اعترافا بوجوب شرط النجاعة الاقتصادية؛ أعنى شيئا من الحرة الاقتصادية وتشجيع الدوافع الطبيعية للعمل المنتج؛ أعنى الملكية الخاصة)** متقاربان.

لذلك فالوسط بفرعيْه لا يتألف إلا منهما، ومن نواته اللامحددة والرافضة لكل التطرفات. ومن هذه الأوساط يتكون الحزب الخامس الذى يكون الحزب الحاكم بغلبة أحد الانتسابيين إلى الحزب الطبيعى أو الحزب الخلقى، سواء عند صيرورته قابلا للحكم أم بعد أن يشرع فى الحكم مباشرة؛ لكون الحكم بطبعه لا يمكن أن يبقى مغاليا فى أى اتجاه، وإلا فإنه لن يدوم. وتلك هى علة كون الأحزاب الحاكمة براجماتية وذات هوية عقدية، تحديدها غير صارم. وتلك هى ـ كذلك ـ علة كذب الوعود الانتخابية دائما؛ لكون التميز العقدى الضرورى لفرز القوى فى الحملات الانتخابية سرعان ما يتبخر بمجرد تغير الهدف: **إذ شتان بين هدف الوصول إلى الحكم الذى يحتاج إلى إبراز الفروق وهدف المحافظة على الحكم الذى يحتاج إلى تمييعها.**

ذلك هو منطق القوى السياسية فى المجتمعات البشرية عندما تعمل فى مجتمع لم يعرف الفصام الثقافى والحضارى، أو عرفه ثم تجاوزه. والمعلوم أن هذا الفصام تعانى منه الأمم ذات التاريخ الطويل وذات القطائع الثقافية؛ أعنى الأمم المنبعثة بعد فترة من الانحطاط مثل الحضارة العربية الإسلامية أو الصينية أو اليونانية إلخ... فالفعل السياسى **(فعل المجتمع السياسى)** ينحصر فى أبعاده المحددة؛ أبعاده التى تميزه عن الفعل الحضارى الأشمل **(فعل**

المجتمع المدنى) عندما يكون توزيع العمل فى المجتمع توزيعًا سويًا ؛ ذلك أن مجال السياسة المباشرة - حكما ومعارضة - يقتصر على تسيير الشأن العام. أما الفعل الحضارى الأشمل، فينسحب على مجال أوسع وأعمق هو مجال الفكر والعمل الرمزى الشامل الذى يخص كل الأبعاد غير المباشرة من الحضارة والمجتمع. لكن المجتمع العربى الإسلاميمثله مثل كل المجتمعات ذات التاريخ الوصَّال بين حقبتين قديمة أو وسيطة، وحديثة أو معاصرة، فضلاً عن تعرضها لعوامل التهديم القصدى لهوياتها. لم تنقسم فيه الأعمال الجماعية انقسامًا سليمًا، أو هى لا تزال محكومة بما يطغى من المؤثرات الظرفية.

فصام المجتمع العربى الإسلامى:

فلا يزال المجتمع العربى الإسلامى يعانى من الفصام، أو من ازدواج الحضارة منذ بداية الصراع بين الحضارة العربية الإسلامية، التى اعتبرها الفقهاء وحدها ممثلة للثقافة الأهلية، والثقافة اليونانية المسيحية التى اعتبروها أجنبية، رغم كونها منذ عشرة قرون (منذ الغزو المقدونى) أصبحت جزءًا لا يتجزأ من حضارة الأمم التى صارت مسلمة ؛ لذلك فهذا الاعتبار ليس إلا مجرد اعتبار لا يمثل حقيقة الحضارة فى اللحظة العربية الإسلامية، أو فى أى لحظة من لحظات التاريخ الإنسانى. فالثقافة الشرقية -ممثلة فى قدامى المصريين والبابليين واليهودية والمسيحية والمجوسية والإسلام-، والحضارة الغربية - ممثلة فى اليونان والروم واللاتين والفرنجة والأمريكان. إلخ - تتوزعان على الشرق والغرب بمعناهما الجغرافى توزعًا جعلهما متحدتين اتحادًا لا ينفصم فى الواقع الفعلى، حتى وإن ظل الوهم العقدى يقابل بينهما بالمعنى الحضارى. فكلٌ منهما جزءٌ لا يتجزأ من الآخر منذ ما قبل التاريخ.

وليست المقابلة بين الشرق والغرب بمعناها الحضارى إلا من الأوهام الأيديولوچية، وخاصة من بقايا عقيدة أرواح الشعوب العنصرية التى وضعتها فلسفات التاريخ الحديثة، وصدقتها حركات الإحياء العربية الإسلامية، رغم أنها تتنافى مع كل معطيات التاريخ التى لا جدال فيها ؛ فهل المسيحية واليهودية فى الغرب اليوم "غرب"؟! وهل علوم المصريين والبابليين عند اليونان "غرب"؟ وهل علوم اليونان عند العرب "شرق"؟! وهل حضارة الغرب المعاصر فى الشرق "شرق"؟! وكيف نميز العاملين فى كل المؤسسات والأفكار والنظريات التى صارت كونية؟

كل الثقافات التى تحرر فعلها ؛ فصارت قادرة على الفعل السوى، تغلبت على هذا الفصام ؛ فوحَّدت ثقافتها فى العمق، حتى وإن بقى منه بعض أثر فى المستوى العقدى الشعبى ؛ فالغرب الجغرافى شرقى حضاريًا بما ورثه عن الشرق القديم - **أولاً** -، وبما ورثه

عن اليهودية - **ثانيًا** - ، وبما ورثه عن المسيحية - **ثالثًا** - ، وبما ورثه عن الإسلام - **رابعًا** - ، وبما لا يزال يستحوذ عليه من الثقافات غير الغربية التي استوعبها عند استعماره بلادها - **خامسًا** - .

ويكفي لفهم القصد أن ننظر في فنون الغرب وعمارته وآدابه ومسلكياته ومؤسساته . وهو ليس غربيا إلا بما أجراه على ذلك كله من تطوير مكّنه من تجاوز الفصام، فأصبح ذا حيوية وروحانية يكذب من ينفيها، فيزعم الشرق روحانيًا، والغرب ماديًا . وليست هذه المقابلات السطحية إلا من ثمرات الفصام الذى نحلل . والفرق الوحيد ليس هو بهذه المقابلات؛ بل بضروب التحرر من الفصام؛ ضرب حققه الغرب، وأهم ثمراته العولمة الحالية . وضرب يَعد به الإسلام، ولمّا يشرع المسلمون بعد في تحقيقه، وهو الكونية المتكافئة التي ينبغي أن تكون ردًّا على العولمة، ردًا لا يعادى الغرب بل يسعى إلى تحريره هو بدوره مما تردى إليه من أمراض، علماؤه ومفكروه وشعراؤه وحكماؤه هم أول من ينبهه إليها .

لذلك فأنت تجد هذه البنية الفصامية التي طغت على حياتنا السياسية بنية حزبية وفكرية مضاعفة؛ **فنُخب المعارضة الأصلانية والعلمانية في البلاد العربية عامة تتألف من مجموعتين**، كلتاهما مصابة بالفصام الثقافي، الذى يمكن أن نعتبر حدَّه الأقصى ممثلا بنُخب تونس، وحدَّه الأدنى بنُخب مصر **(إفراطًا في التغريب، وتفريطًا في التأصيل)**؛ وهو ما يعنى أن مصر ومن يماثلها من شعوب الأمة ستكون أول الخارجين من الأزمة، وتونس - ومن يماثلها من شعوب الأمة - آخر الخارجين منها . ومن علاماته عدم حسم الصلة بين الهوية بما فيها من ثابت الماضي حدثًا، ومتغيره معنىً وغليان الحاضر - بما فيه حدثًا ومعنىً - وثابت مشروع المستقبل معنىً، ومتغيره حدثًا .

الأولى : تغلب الأساس المستمد من مقومات الهوية الحضارية والتاريخية للأمة، رغم خضوعها لمنطق التوزيع الحزبي الذى وصفنا، وضمنها يندرج الإسلاميون والقوميون يمينًا ويسارًا ووسطًا بقلبه وفرعيه . وهذا الأساس هو الأساس المسيطر بحكم الظرف، وليس هو الأساس الحقيقي لتميز القوى السياسية؛ لذلك فهو إلى زوال بمجرد أن يحصل الإجماع حول مقومات الهوية، فتتقاسمها جميع القوى السياسية؛ لكونها تتعالى على الجدل إلا في حالات الأمم المصابة بالفصام، كما في حالنا؛ لعلتين تاريخيتين :

قديمة، وهى الفصام الثقافي الطوعى الذى فرضه فقهاؤنا المستندون إلى الشرع المنزل .

وحديثة، وهى الفصام الثقافي المضطر الذى فرضه فقهاؤنا المستندون إلى الشرع الوضعى الذى وضعه الاستعمار .

الثانية : تغلب الأساس المستمد من مقومات الفعل السياسى الاقتصادى للمجتمع ،

وضمنها يندرج الاشتراكيون والليبراليون يمينًا ويسرًا ووسطًا بقلبه وفرعيه أما الأحزاب الحاكمة فهى الأحزاب التى استطاعت أن تجمع الأوساط من كل هذه الأحزاب. وهذا هو الأساس الدائم لتميز القوى السياسية فى الحالات السوية للأمم التى جاورت الصراع حول مقومات الهوية، فأصبح الإجماع حولها يتقاسمه الجميع.

لذلك فالمجموعتان ليستا متخارجتين بإطلاق؛ بل إن كل فرع من فرعيهما يمكن أن يتلون بلون واحد أو أكثر من الفروع الباقية. لكن الغالب على الصلات بين هذه الفروع - كما تعينت فى التاريخ - هو أن الإسلاميين أقرب إلى الليبراليين منهم إلى الاشتراكيين بالمعنى الحديث للسياسة، وأقرب إلى القوميين بالمعنى التقليدى للسياسة، وأن القوميين أقرب إلى الاشتراكيين وإلى الليبراليين بالمعنى الحديث للسياسة. وإذن فالإسلاميون والقوميون مخضرمون، وهم أقرب إلى الأعماق منهما إلى السطح؛ ومن ثَمَّ يكونون منتسبين إلى المجتمع المدنى. أما الاشتراكيون والليبراليون فهم أقرب إلى السطح، ومن ثَمَّ فهم منتسبون إلى المجتمع السياسى.

وإذن فالقوى الوحيدة التى تتصف بصفات العمل السياسى البحت هى القوى الليبرالية والاشتراكية، لكنها ليست موافقة للظرف الخاص بوضع الحضارة العربية الإسلامية فى مرحلتها التاريخية الحالية؛ لكونها تقدم الظرف العالمى العام على الظرف الوطنى الخاص؛ لذلك فالترابط بين القوميين والاشتراكيين يمكن أن يرد إلى الظرف التاريخى فحسب، وهو إذن ترابط سطحى وانتهازى. لكن الترابط بين الإسلاميين والليبراليين يتجاوز الظرف التاريخى إلى أساس أعمق تشترك فيه الليبرالية والنظرية الإسلامية: **فكلتاهما تقتضى الحرية الاقتصادية، وإن بنوع من التكافل الاجتماعى أدركت الرأسمالية المتطورة ضرورته فى آخر المطاف، فاقتربت بذلك من الحل الذى يجمع النجاعة التى تميز الرأسمالية، والعدالة التى تميز الاشتراكية، كما يقتضى ذلك الإسلام الحنيف وبخلاف قراءتيْه المجزوءتين.**

ويمكن أن نفسر الاستثناء المتبادل بين هذه النخب إلى حد بعيد بهذه الترابطات، إضافة إلى معطيات الظرف السياسى الذى يفسر أغلب العلاقات الموجبة والسالبة بين هذه المجموعات. وفى كل الأحوال فإن الاشتراكيين والليبراليين الخُلَّص أقرب إلى مفهوم الفعل السياسى من الإسلاميين والقوميين الذين لا يزالون يربطون الفعل السياسى بأمور تتعالى عليه، وهى مقومات الهوية؛ أعنى الإسلام والعروبة؛ وهو ما يفيد بأن الأساس لا يزال عندهما أساسًا سلبيًا؛ لكونه يعبر عن عدم التأكد من الهوية ومحاولة الذود عنها بحكم أثر الفصام - **أولاً** -، **وأثر سعى الاستعمار لمحو هذه المقومات - ثانيًا** -: **وتلك ظاهرة**

تعم - كما أسلفنا - الحضارات القديمة، التى انبعثت بعد خمود، أو تعرضت للاستلاب الاستعمارى أو للأمرين معا.

ومثلما أن الفرعين الممثلين للهوية ينقسمان إلى منفتح على منطق العصر وآليات الفعل السياسى فيه، ومنغلق دونهما؛ فكذلك نجد الفرعين اللذين يمثلان الاندراج الصريح فى الحضارة الحديثة والمعاصرة منقسمين إلى موقفين؛ متفهم لمعطيات الوضعية الفصامية، فباحث لها عن علاج ملائم، ومتجاهل لها، فمتجاوز وهميا لأثرها. فأولئك يدخلون العامل الدينى والقومى فى اعتبارهم، ولا يؤكدون على إدراجه فى العمل السياسى؛ تسليما منهم بأنه فوق الخيارات السياسية، أو أمر مفروغ منه لا يحتاج إلى أن يكون مادة للجدل السياسى. وإذن فهم يقبلون بهذا العامل أساسًا مشتركًا مع الفريقين الأولين، وهم القلة رغم كونهم أصحاب الموقف الأسلم؛ لذلك فهم مستقبل هذا اللون من الأحزاب التى تقصر العمل السياسى فى مجتمع متأكد من هويته على بعديْه المعهوديْن (السياسى المدنى والاقتصادى الاجتماعى) تاركين الثقافى والروحى والحضارى عامة لمجالات أخرى من العمل يقتضيها توزيع العمل الجماعى فى المجتمعات الراقية. وهؤلاء يمثلون أكثرية المنتسبين إلى هذين الحزبين. وهم يقفزون على الواقع؛ فيعتبرون القطع مع هذين العاملين دليل التقدمية وعلامة الاندراج الفعال فى حضارة العصر.

* * *

الخاتمة

وهكذا نصل إلى غاية المحاولة؛ فندرك السبيل إلى إنقاذ النهضة العربية الإسلامية مما تردَّتْ إليه من حلول، صارت مآزق، فحالت دونها وتحقيق شروط الإبداع الفعلى لواقعيْها (الرمزى المخيالى، والتاريخى الفعلى). وقد حددنا هذه الشروط فحصرناها فى الأفعال التى تحقق التضايف الخلاق بين فاعليات الحضارة:

*** إبداع القيم الذوقية والوجودية موضوعًا لما بعد الممارسات النظرية والعملية التى يتألف منها القول الفلسفى ما بعد الطبيعى وما بعد التاريخى المبدع إبداعا يصل بين منجزات النهضة الأولى ومشروعات النهضة الثانية فى مجالى فلسفة الطبيعة وفلسفة الأخلاق.**

*** وإبداع القيم الخلقية والتشريعية موضوعا للممارسات النظرية والعملية التى يتألف منها القول العلمى الطبيعى والتاريخى المبدع إبداعًا يصل بين منجزات النهضة الأولى**

ومشروعات النهضة الثانية فى مجالىْ علوم الطبيعة وعلوم الإنسان؛ لذلك فليس من الصدفة أن كانت الفلسفتان النقديتان اللتان انتهت عندهما النهضة الأولى، واستؤنفت بهما النهضة الثانية فلسفتين فى أبستمولوچية المنطق (ابن تيميه) أداة لعلم الطبائع (علم الطبيعة)، وأبستمولوچية التاريخ (ابن خلدون) أداة لعلم الشرائع (علم الإنسان أو العمران).

وقد أدرك كلا الفيلسوفين أن الأزمة ليست مقصورة على أعراض السطح؛ أعنى فساد الأبستمولوچيتين، بل تعدتهما إلى الأعماق، فطالت جهازىْ الإبداع؛ أعنى صورة العمران أو المجتمع السياسى بما هو أداة إبداع الواقع التاريخى الفعلى، ومادة العمران أو المجتمع المدنى بما هو أداة إبداع الواقع الرمزى المخيالى.

فكانت فلسفة ابن خلدون ثورة فى الفكر العملى مبنية على ثورة أبستمولوچية فى علم الظاهرة العمرانية ومنهجها من خلال نقد المشترك المابعد تاريخى بين المشائية والإشراقية، ومن ثَمَّ محاولة لإصلاح الأول لتحرير الثانى.

وكانت فلسفة ابن تيميه ثورة فى الفكر النظرى مبنية على ثورة أبستمولولچية فى علم الظاهرة الطبيعية ومنهجها من خلال نقد المشترك المابعد طبيعى بين المشائية والإشراقية، ومن ثَمَّ محاولة لإصلاح الثانى لتحرير الأول.

وتلك هى القطيعة التى مكَّنت من تحقيق الشروط الضرورية والكافية عند إدراك أسرارها؛ لكى تتمكن النهضة الثانية من استئناف الفاعلية المبدعة؛ فتتمكن من السيادة على واقعيْها بفضل تحقيق شروط الاستخلافين؛ النظرى **(سيادة الإنسان على الطبيعة دون فساد فى الأرض)**، والعملى **(سيادة الإنسان على التاريخ دون فساد فى الأرض)**.

وبذلك يتبين أن غاية هذه المحاولة ليست إضافة تاريخ جديد للتواريخ التى كتبت لتقويم ما حققته النهضة العربية الحالية؛ بل هى سعى للإسهام فى هذه النهضة من خلال البحث فى مقومات فلسفة تاريخ الفلسفة العربية. وطبعا فوقائع تاريخ الفكر وأحداثه فكر، ومن ثَمَّ فهى الوعى الفلسفى بالتضايف بين الواقعين (الرمزى المخيالى، والتاريخى الفعلى) من منطلق الوعى بالواقع الرمزى المخيالى. فتاريخ الفلسفة عندما يكون فلسفيا يصبح فلسفة تاريخ، تحدد منطق هذا التضايف، الذى نعيش الحرب الأهلية فى مستويى المجتمع السياسى والمجتمع المدنى بمقتضى انعدامه: **إذ إن الأصلانى يريد أن يفرض التضايف الذى حققته النهضة العربية الأولى، والعلمانى يريد أن يفرض التضايف الذى حققته النهضة الغربية الأخيرة؛ فيتفق الفريقان على نزعة التهديم النسقى للحاضر، ومن ثَمَّ يمتنع عليهما تحقيق ما يقتضيه من تضايف جديد هو الفعالية الموجبة التى نؤرخ للفلسفة بقصد تحديد شروطها.**

الهوامش:

١- انظر للكاتب: وحدة الفكرين الديني والفلسفي (دمشق، بيروت: دار الفكر ٢٠٠١

٢-انظر، Le Débat Renan-Afghani : Querelle ou Rencontre، par Hubert Gourdon، Bulletin du CEDEJ 24، 2ème Semestre 1988، pp.21-53.

٣- انظر **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده** تحقيق محمد عمارة المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط٢، بيروت (د.ت.).

٤-انظر مقالة **ارنست بلوخ** حول دور ما أطلق عليه اسم اليسار الأرسطي قياسًا على اليسار الهيجلي وهي محاضرة ألقيت في ألفية ابن سينا في الخمسينات (١٩٥٢) بعنوان **ابن سينا واليسار الأرسطي (معتبرا فيها الفلسفة المسيحية اللاتينية الوسيطة يمين الأرسطية)** وصارت النص المقدس بالنسبة إلى كل القراءات الماركسية العربية للفكر العربي الإسلامي. ويوجد نصها ملحقا بعنوان: Avicenna und die aristotelische Linke في الجزء السابع من أعماله الكاملة: Ernst، Bloch، *Das'Materialismus Problem، seine Geschichte und Substanz*، stw 7، F/M 1972 ص ٤٧٩-٥٤٦ فكلا الموقفين يعودان رغم ما في ذلك من المفارقة إلى مزاعم هيجل بخصوص منزلة الحضارة العربية في فلسفته للتاريخ وبخصوص منزلة الفلسفة العربية في تاريخه للفلسفة كما نبين لاحقا. فحتى الزعم بأن المميز الحقيقي للفكر العربي الإسلامي هو الفلسفة التي يمثلها الكلام والعلوم التابعة له نجده في هذا التاريخ المستند إلى نظرية أرواح الشعوب التي لم تتجاوزها أجيال الاستشراق والاستشراق المضاد.

٥-من أمثلته الجدل بين البوطي وتيزيني أو بينه وبين زكريا حول الإسلام والفلسفة عامة أو الإسلام والفلسفة الماركسية بصورة خاصة.

٦-انظر في مفهوم الجهاد بمعانيه المباشرة وغير المباشرة (الأصغر والأكبر والكبير والصغير والأصل فيها جميعا) للكاتب: شروط **نهضة العرب والمسلمين** بيروت، دمشق، دار الفكر المعاصر ٢٠٠١ وكذلك ورقتنا في ندوة كيف ندخل سنة حوار الحضارات المنعقدة بدمشق في ٢٢-٢٣ نوفمبر ٢٠٠٠ بعنوان **مقومات الحوار السوي بين الحضارات وشروطه** سلسلة كتاب الثقافة الإسلامية عدد ٥ ص٢٧-٩٧.

٧-تقنيات الفعل غير المباشر وتتكون من تقنيات رمزية وآلية مستندة إلى التنظير العلمي. والمميز الأساسي للعصر الحديث ليس وجودها إذ لا يخلو عمران منها بل طغيانها عام، وطغيان توجه صنفيها الرمزي والآلي إلى التطابق كما بينا في كتابنا **الأبستمولوجيا البديل** (الدار التونسية للنشر تونس ١٩٨٦): وقمة هذا التطابق هو الإعلامية التي هي تطابق بين أسمى التقنيات الرمزية أو المنطق وأسمى التقنيات الآلية أو الحركة في المكان المخطط بحوامل الضوء وبسرعته. أما الفعل المباشر الذي يكاد يستغني عن التقنيات الرمزية والآلية المعقدة فهو سر ضعف الحضارات المتقدمة على العصر الحديث عامة والحضارة الإسلامية خاصة بمقتضى بدائية الفكر المباشر عند نخبها.

٨-الجدل بين الجابري وطرابيشي حول البرهانية المغربية والعرفانية المشرقية المزعومتين لا يحتاج إلى التذكير به؛ لكونه كان صحفيًا بالأساس ودالاً على ما تردى إليه الفكر العربي الذي يزعم له أصحابه صفات القول الفلسفي وهو لا يتعدى المناقشة الضعيفة للرسائل التي مستواها دون المتوسط.

٩. نظرية ثالوث البيان والعرفان والبرهان، لا تفهم إلا إذا ذهب بها صاحبها إلى غاية فكره فقال بأسس تفسير رنان العنصرية (حيث يظن للشروط الجغرافية والعرقية الدور الفعال فى تحديد خصائص الأمم أو أرواحها بلغة هيجل التى تعود إليها مبتذلات رنان ومن تبعه من المفكرين العرب بوعى أو بغير وعى منهم) . ويزداد هذا التفسير بالأس العنصرية العائدة إلى نظرية أرواح الشعوب توكيدا لا يقبل التأويل فى كتاب الجابرى الأخير الذى وسمه بعنوان **العقل الأخلاقى العربى** (المركز الثقافى العربى ط. أولى د. ت.) جزءا رابعا من مشروع لا صلة لاسمه بمسماه إلا إذا كان لمفهوم النقد دلالة أخرى غير التى له فى الفكر الفلسفى الحديث من كنط فنازلا (نقد العقل العربى) نظرية الخاموس القيمى الذى يرجع إليه أخلاق المسلمين : فهذه القيم التى يرجع إليها سلم القيم المؤلف منها تعرف بنسبتها إلى أحد الشعوب التى كانت حضاراتها روافد الحضارة العربية الإسلامية (حيث لا تكون هذه الحضارة إلا مجرد مصب عديم الوحدة لمواريث الحضارات المتقدمة عليها) : المورث الفارسى (الطاعة) والموروث اليونانى (السعادة) والموروث الهندى (التصوف) والموروث العربى (المروءة) والجملة الإسلامية غير الحاصلة بعد (من أجل أخلاق إسلامية) . ولست أدرى ما الذى جعله يهمل ذكر المواريث الأخرى كالتركى (العناد) والزنجى (المرح) والصقلبى (الصلابة) والبوشناقى (اللطافة) والحبشى(السماحة) وسيطا ثم الفرنسى (المشاكسة) والإنجليزى (برودة الدم) والألمانى (الجلفية) والروسى (الصبر) والأمريكى(العجرفة) حديثا إلخ . . من الأساطير حول مميزات الشعوب العامة : فكل هذه المواريث تدخلت فى تصوير ما عليه الأخلاق بهذا المعنى عند المسلمين والعرب . وذلك هو عينه مفهوم أرواح الشعوب التى هى أساس التفسير العنصرى الذى سيصبح صريحا عند رنان وغيره من مفكرى الدرجة الثانية الذى حصل التأثر بتوسطهم ومثله كل المستشرفين أو من قام مقامهم حتى وإن لم يكن منهم بالمعنى الدقيق للكلمة (مثل لالاند الذى بالغ الجابرى فى أهمية تمييزه بين العقل العاقل والعقل المعقول الذى تحول إلى مفتاح سحرى) .

١٠. الشروط الخارجية التى يعلل بها أشباه الفلاسفة غياب الفكر الفلسفى فى لحظتنا الراهنة هى سلطان الفكر الدينى وطغيان الحكم السياسى . وكلتا الحجتين غير مقنعة ؛ فالمجتمعات التى وجد فيها القول الفلسفى بمعناه الدقيق لم تخل من سلطان الفكر الدينى وطغيان الفكر السياسى . إذ لا أحد يمكن أن يزعم أن القرن السابع عشر كان فى فرنسا قرن تحرر من السلطان الدينى ولا من الطغيان السياسى . وقس على ذلك قرنى الفلسفة بجدارة فى ألمانيا : فالقرنان الثامن عشر والتاسع عشر فى ألمانيا لم يخلوا من سلطا ن الدين وطغيان الحكم . كما أن القرنين الرابع والخامس للهجرة عندنا لم يخلوا منهما ومع ذلك فهما قرنا ازدهار الفلسفة والعلم .

١١. مثال ذلك كتابه حول **آلام الحلاج** : فعبارة **شهيد الإسلام** فى العنوان الفرعى ليس المقصود بها نسبة الشهادة من أجل الإسلام إلى الحلاج بل المقصود هو أن الحلاج كان ضحية التعصب الإسلامى ، فضلا عن تركيزه على التصوف المتطرف والفرق المغالية ليس بهدف العلم فحسب خاصة إذا ربطنا ذلك بأنشطته الاستعلامية والعسكرية ودور ما تحقق على يديه فى الشام الحالى حيث صار لبعض هذه الفرق الدور المعلوم . انظر للمزيد الورقة التى قدمها الكاتب حول ماسينيون فى ندوة كلية الآداب والمركز الثقافى الفرنسى بالقاهرة ربيع ١٩٩٩ .

١٢. تنقسم الحضارات ذات التوجه الكونى إلى نوعين قديمين فشلا ؛ لكونهما يستندان إلى ازدواجية بين عالمين متساليين حكم تطورهما انقلاب العلاقة بينهما بأن صار السالب موجبا والموجب سالبا فى الفلسفة المعبرة عن نظيرهما السالب كما تعين فى فلسفة قلب القيم عند نيتشه (السماء والأرض فى الوجود العينى و العقل والحس فى الوجود الذهنى) : النوع الأول وفرعه الأول يستند إلى دين طبيعى يبنيها على الطبيعة السماوية بما هى سالبة للطبيعة الدنيوية المعتبرة خداعًا (الفلسفة الأفلاطونية) وفرعه الثانى الكونية المستندة إلى دين منزل يبنيها على المدينة السماوية بما هى سالبة للمدينة الدنيوية المعتبرة خداعًا (الدين المسيحى) والنوع الثانى يبنيها على نفى الفرعين الأولين بقلب العلاقة بين السماء والأرض وإن فى ترتيب معكوس . وله كذلك فرعان :

اليهودية قبل المسيحية والأرسطية بعد الأفلاطونية بمقتضى تقدم اليهودية على الأفلاطونية وتقدم الأرسطيه على المسيحية. وقد اتحدت الكونيتان وسلباهما فى تأليف جمع سلوبها كلها هو الأفلاطونية التوراتية المحدثة الهلنستية التى عادت فتكررت صياغة فلسفية للإصلاح الدينى. وليس هذا الإصلاح إلا نسخة سالبة من الإسلام الذى سعى إلى تحرير العقل الإنسانى من **الأفلاطونية التوراتية المحدثة الهلنستية**. والإصلاح الإسلامى الذى حاربه الإصلاح التوراتى الإنجيلى الأفلاطونى الأرسطى هو الكونية السوية التى لا تزال فى صراع مع ثمرة الفروع الأربعة التى ذكرنا لكونه، يمثل محاولة التحرر من النوعين الفاشلين اللذين جمعا بين الخداعين بنفى السماء من الواقع الرمزى المخيالى والأرض من الواقع التاريخى الفعلى وعكسهما (العولمة حيث يكون كل شىء خداعا فى خداع: مجرد قمار دائم) وذلك بالسعى إلى التوحيد بينهما بالإيجاب من خلال التأليف السليم بين السماء والأرض. فالدين المنزل الخاتم ليس إلا التذكير بالدين الطبيعى الذى حرفته المسيحية والأفلاطونية بجعلهما الأرض خداعا وكذبة جسدية وحرفته اليهودية والأرسطية بجعلهما السماء خداعا وكذبة عقلية: وهذا الحل السليم هو حل الكونية الإسلامية.

١٣ـ انظر: هيجل **محاضرات فى تاريخ الفلسفة** حيث يقول فى الفصل الخاص بالفلسفة العربية مبينا هذا الموقف من دور الفلسفة العربية ونسبة الخصوصية للكلام الذى أخذت منه المدارس التى تدعى الدفاع عن الفلسفة الإسلامية نفس الموقف العنصرى من حيث لا يعلم أصحابها: " **نستطيع القول بخصوص العرب: إن فلسفتهم لا تمثل درجة خصوصية من درجات تخلق الفلسفة. إنهم لم يطوروا مبدأ الفلسفة إلى أبعد مما كان عليه قبلهم . . . وفى الفلسفة الخالصة الخاصة بمن يلقب بالمتكلمين يعبر الفكر الخاص بالروح الشرقية عن تحلله إلى كل نتائجه من حيث هى تحلل لكل ترابط ولكل علاقة. . فعندهم نجد مبدأ (الروح) الشرقية فى أكثر وجوهها ذاتية لها. . .** ":

« *Wir können von den Arabern sagen : Ihre Philosophie macht nicht eine eigentümliche Stufe in der Ausbildung der Philsophie ; sie haben das Pinzip der Philsophie nicht weitergebrahcht...In der reinen Philosophie der sogenannter Redenden sprach sich die dem morgenländischen Geiste eigentümliche Auflösung des bestimmten Denkens in ihrer ganzen Konsequenz als Auflösung alles Zusammmenhanges und Verlältnisses aus...In Ihnen ist das morgenländische Prinzip auf eigentümliche Weise zu erkennen...* » ص.٥١٧-٥١٩ من الجزء الثاني من تاريخه:

G.W.F. Hegel، *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II، Werke 19 stw

١٤ـ انظر هيجل نفسه، الجزء الأول ص ١٣١ إذ يقول" **وهكذا فإنه لدينا فى الجملة فلسفتان: اليونانية والجرمانية. وعلينا أن نميز فى حقبة الفلسفة الثانية العصر الذى برزت الفلسفة فيه فلسفة بحق، والعصر الذى كانت فيه مجرد تكوين وإعداد للعصر الحديث. فالفلسفة الجرمانية لا يمكن أن نعتبرها قد بدأت إلا عندما ظهرت فلسفةً فى شكلها الحقيقى. وبين الحقبة الأولى والعصر الحديث نجد كحقبة وسطى مخاض الفلسفة الحديثة، ذلك المخاض الذى مثّل من جهة أولى فى شكل ذات جوهرية لم تصل إلى صورتها الحقيقية، ومن جهة ثانية مخاض ذلك الفكر الذى تكون صورة خالصة لحقيقة مفروضة إلى أن أدرك ذاته من جديد بوصفها أساس الحقيقة ومنبعها. ومن ثم فتاريخ الفلسفة ينقسم إلى ثلاث حقب: حقبة الفلسفة اليونانية وحقبة العصر الوسيط وحقبة فلسفة العصر الحديث. وأولى هذه الحقب تتحدد بالفكر وثانيتهما تتحدد بتشخيها إلى جوهر وتأمل صورى. وأما الثالثة فأساسها هو المفهوم**"

: « *Wir haben also im ganzen zwei Philosophien : die griechische und die germanische Bei der letzten müssen wir unterscheiden die Zeit ، wo die Philosophie förmlich als Philosophie hervorgetreten ist، und die Periode der Bildung und Vorbereitung für die moderne Zeit.Die germanische Philosophie können erst wir anfangen wo sie in eigentümlischer Form als*

Philosophie hervortritt .Zwischen die erste Periode und die neuere Zeit fällt als Millelperiode jenes Gären einer neuen Philosophie، das sich einerseits in dem substantiellen Wesen hält، nicht zur Form gelangt، anderseits den Gedanken als blosse Forme einer vorausgesetzten Wahrheit ausbildet، bis er wieder sich als freien Grund und Quelle der Wahrheit erkennt. Die Geschichte der Philosophie zerfällt daher in die drei Perioden: der griechischen Philosophie، der Philosophie der mittleren Zeit und der Philosophie der neuren Zeit، deren die erste durch den Gedanken überhaupt bestimmt ist، die zweite in das Wesen und die for;elle Reflexion zerfällt، in der dritten aber der Begriff zugrunde liegt."

١٥- لا يمكن للفكر العربى أن يتخلى عن العقد من دون التخلص من أصلها: عدم فهم الثورة الإسلامية على حقيقتها. فجل المفكرين المسلمين الحاليين يتصورون الإسلام منتسبًا إلى شجرة الأديان التوراتية. بل إن أغلبهم همه الأول والأخير قبول المسيحيين واليهود مثل هذه النسبة. لكنى بينت أن الإسلام يتمثل جوهره سلبًا فى القطيعة الجذرية مع هذه الشجرة: وذلك هو مفهوم التحريف الذى يبنى عليه قطعه معهما. فهو يقطع مع الربا الروحى الذى آلت إليه المسيحية والربا المادى الذى آلت إليه اليهودية. ويتمثل جوهره إيجابا فى ختم الأديان المنزلة بعد أن بين أنها من دون التحريف تعود إلى الدين الطبيعى أو الفطرة التى هى الإسلام المصدق لكل الأديان إذا كانت فعلاً طبيعية والمهيمن عليها كلى يجعلها كذلك.

١٦- إنصاف القرون الوسطى عمل ساهم فيه الكثير من أمثال جلسون وجوليفى ودى كندياك ولعل آخر المسهمين ودى ليبرا. انظر: A.de Libera، *La Philosophie médiévale*، Puf، 1993.

١٧- فتاريخ عبد الرحمن بدوى للفلسفة العربية (مثله مثل تاريخ محمد إقبال لما يسميه بالفلسفة الإيرانية) يقول بنظرية أرواح الشعوب.

١٨- فعلاج بعض مسائل تاريخ الفلسفة العربية كما يتصوره زكى نجيب محمود والجابرى (وضعيًا) وتاريخ الفلسفة العربية ككل كما يتصوره طيب تيزينى وحسين مروة (ماركسيًا) ينتسبان إلى هذه المدارس حتى وإن كان ذلك بصورة تخلو من الصرامة المنهجية.

١٩- ولعل أفضل ممثل لهذا التصور هو التاريخ الهيجلى للفلسفة. لكن المثال يبقى ما قدمه أرسطو فى مقالة الألف الكبرى من الميتافيزيقا، حيث يتمثل التاريخ دائمًا فى عملية تراجعية تقوم ماضى المدارس الفكرية من منطلق النتائج التى توصلت إليها فلسفة الفيلسوف المؤرخ نتائجها التى تصبح معيارا لتقويم الفلسفات السابقة بما هى متجهة بما فيها من صواب إلى فلسفته.

٢٠- ابن خلدون، **المقدمة** دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٦٧ (ط ٣) الباب السادس الفصل العاشر: علم الكلام ص ٨٢١-٨٣٨ وخاصة ص ٨٣٤-٨٣٦ حيث يحدد ابن خلدون جل المعايير الشكلية التى أرخ بها للكلام، ونحللها فى هذا الفصل.

٢١- **فالمستصفى** من أصول الفقه الذى ألفه الغزالى يمثل النموذج الحقيقى لهذا النهج الجديد فى استعمال المنطق مدخلا وأداة لعلم أصول الفقه. وما كان ذلك قابلا لان يكون ممكنا لو لم يقع الفصل بين الدليل والمدلول: فالمنطق صار يعتبر علما أداتيا خالصا لا دخل له فى المضمون. ولم يقع الانتباه لخطأ هذا الظن إلا بعد النقد التيمى (نسبة إلى ابن تيميه) الذى بين أن جوهر انطباقية المنطق على الموجود لا يوجد فى الآلة المنطقية بل فى أسسها الميتافيزيقية (حيث نجد ما يمكن أن يعد بعد المنطق الترانسندنتالى بالمعنى الكنطى) بحيث إن استعماله فى أصول الفقه يقتضى القبول بهذه الأسس أعنى التمييز بين المقوم وغير المقوم من الصفات وبين الذاتى والعرضى وبين العرضى العام والعرضى الذاتى إلخ من التمييزات الميتافيزيقية التى تمكن من المطابقة بين الصورة والمادة المنطقيتين. ويكفى لفهم ذلك دراسة التوازى التام الموجود بين التحليلات الأواخر بمقالتيها (البرهان والحد) وميتافيزيقا مبادئ العقل والوجود ونظرية الجوهر والماهية.

٢٢- فرغم بقاء **الاقتصاد في الاعتقاد** الذى ألفه الغزالى قريبا من حيث مضمون الأدلة من كلام الباقلانى لم يبق الكلام مستنداً إلى التعاكس بين الدليل والمدلول، ومن ثم فإن جل الحجج التى يستعملها الغزالى قد قربت بين كلام الفكر الدينى وكلام الفكر الفلسفي وأعدت لما سيصبح السمة الغالبة على الفكرين: التمازج بين الفنين.

٢٣- الأشعرى ، **رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام**، حيدر أباد الدكن، طبعة ثانية، بيروت ١٩٥٣.

٢٤ - وقد نقول الأمر نفسه بالنسبة إلى القرن المتقدم على الإسلام أعنى آخر قرون الجاهلية الذى يمثل أهم أركان الواقع الرمزى المخيالى العربى حدثا فعليا فى العصر الأول وحدثا معنويا فى العصر الثانى، خاصة والنهضة فى المشرق قد غلب على بداياتها الشامية البعد القومى الذى يشارك فيه المسيحيون الذين تزعموا حركة الإحياء المسلمين الذين دفعتهم سياسة الأتراك القومية إلى رد فعل من نفس الجنس. لكننا نكتفى بالقرن الأول من الإسلام لجمعه البعدين؛ ولكون البعد العربى كان يمكن أن يكون نسيا منسيا لو لم يمكن الإسلام من جعل الأدب العربى المتقدم عليه أدبًا كونيًا بكونية لغته أولاً وقبل كل شىء.

٢٥ وقد عالجنا هذه المسألة علاجا مستوفيا فى رسالتنا حول **منزلة الكلى فى الفلسفة العربية** نشر الجامعة التونسية تونس ١٩٩٤.

٢٦ - يمكن حصر حركات النهضة التى لا تزال مؤثرة فى تاريخ الإنسانية الحديث عامة وفى تاريخنا الحالى خاصة تأثيرا فعالا وواعيا (لكون التاريخ القديم المتقدم على الحضارة اليونانية لا يكاد تأثيره يذكر إلا بما هو استعادة حالية. كما أن تاريخ الأمم التى ليست محيطة بالبحر المتوسط لا يكاد يذكر فى تاريخ الفكر الفلسفى. وليس هنا محل علاج هذين الإهمالين) فى الحركات التالية: اليونانية (بين السادس قبل الميلاد والسادس بعده) النهضة العربية الأولى (بين السادس والرابع عشر بعد الميلاد) النهضة الأوروبية الأولى (بين الرابع عشر والسادس عشر بعد الميلاد) والنهضة الأوروبية الثانية (من السابع عشر إلى الآن) والنهضة العربية الثانية (من القرن التاسع عشر إلى الآن). وجميع هذه الحركات تتصف بنفس الصفات التى أشرنا إلى بعضها هنا. وكنا قد درسنا هذه الصفات فى الحوارية التى دارت حول "**نحو فلسفة عربية متميزة**" بينى وبين الأستاذ طيب تيزينى (تحت الطبع عن دار الفكر والفكر المعاصر دمشق- بيروت).

٢٧ ابن خلدون **المقدمة** نفس المرجع الباب الثانى الفصل الثالث والعشرون فى ولع المغلوب بالاقتداء بالغالب ص ٢٥٨، ٢٥٩.

٢٨- فالأدوات تحول دون الغايات فرادى وجماعات عندما تتحول إلى غايات: وتلك هى علة تجمد المؤسسات وموت الحضارات. ولعل أهم ظاهرة تبين هذا الداء هى تحول الدولة إلى غاية تفسد المجتمع الذى يصبح أداة فتنقلب العلاقة بينهما: وهكذا تصبح المجتمعات مجرد مواش لا يحافظ عليها المستبدون بأمرها إلا لاستغلالها.

٢٩ - الوظيفة المعرفية وحياة العقل لم تتحقق إلى الآن فى المجتمع العربى بدليل عدم وجود علامتيها أعنى القدرة على الإبداع والتناسب المؤثر بين النظر والمنظور فيه. فكل ما يوجد من حداثة عندنا مستورد. مجتمعاتنا عاجزة عن الإبداع المباشر (التقنيات المادية والرمزية)، وغير المباشر (العلوم الطبيعية والإنسانية). وكل محاولة للتفلسف من دون تحقق هذه الوظيفة لغو.

٣٠ - انظر أرنست بلوخ وحكمه فى دور الغزالى حكمه الذى صار منذئذ مضغة فى أفواه اليسار العربى محاضرته المحال عليها سابقا ص ٥١٢-٥١٣ " **فالغزالى المرتد (من الفلسفة إلى الدين) والمتصوف الذى ثار على ابن سينا والفلسفة فى كتابه تهافت الفلاسفة من أجل إحياء الدين كان له سهم أيديولوجى موضوعى فى مثل هذه المطاردات (الفكرية). إذ أن الفلسفة أصبحت شبهة لدى الشعب :**

Der Renegat und Mystiker Algazel‹ der in seiner « Destructio

philosophorum » gegen Avicenna und die Philosophie aufgetreten war، zum Zweck der Wiederherstellung der Religion، hatte an solchen Verfolgungen einen objektiv ideologischen Anteil.Dem Volk wurde die Philosophie verdächtig gemacht . »

٣١ـ وهـذا هو موقف كل الرشديين العرب بنوعيهم (المؤمنين والملحدين) أنظر *Averroismus، im Mittelalter und in der Renaissance* ، herausgegeben von F.Niewöhner und L.Sturelese، Spur Verlag Zürich 1994 مقـال السـيدة Anke von Kügelgen بعـنوان Zur Ibn-Rusd- « Averristen » im 20. Jahrhundert، Rezeption in der arabische Welt ص. ٣٥١-٣٧١.

٣٢ـ فالأشعرى تمكن فى بداية القرن الرابع من تأسيس الكلام السنى بعد الصدام الحنبلى المعتزلى فى الدولة السنية، ومن ثم فقطيعته مع أبى على الجبائى كانت بداية الكلام السنى الأكثر تمثيلاً لفكر السنة أو على الأقل لفكر الأغلبية منهم. ومنذئذ أصبح بوسع السنة أن تقترب من الفكر الفلسفى الذى كان شيعيًا بالأساس، وأن تخلصه من حصره الشيعى فى التوظيف العملى، فتحاوره بصورة "منهجية" وغير "تلفيقية"؛ لكونها جعلته تساؤلا معرفيًا ووجوديًا، سؤالا عن الأسس المعرفية والوجودية وخاصة فى الحد الظاهرى المحدث (التيمية).

٣٣ـ فأبو هاشم الجبائى تمكن فى بداية القرن الرابع من تأسيس الكلام الشيعى بعد الصدام الباطنى المعتزلى فى الدعوة الشيعية: ومن ثم فقطيعته مع أبيه (أبى على الجبائى) كانت بداية الكلام الشـيعى الأكثر تمثيلاً لفكر الشيعة أو على الأقل لفكر الأغلبية منهم. ومنذئذ أصبح بوسع الشيعة أن تقترب من الفكر الدينى الذى كان سنيا بالأساس؛ فتخلصه من حصره السنى فى النظر لتحاوره بصورة منهجية وغير تلفيقية لكونها جعلته تساؤلا عمليًا وتاريخيًا: سؤال عن الأسس العملية والتاريخية وخاصة فى الحد الباطنى المحدث (المطهرية).

٣٤ ـ انظر **التحليلات الأوائل** فى الجزء الأول من الترجمة العربية لمنطق أرسطو تحقيق عبد الرحمن بدوى وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم بيروت ط. أولى ١٩٨٠.

٣٥ـ انظر **التحليلات الأواخر** فى نفس المرجع السابق الجزء الثانى

٣٦ـ فلا يمكن من دون نفى السببية فى الطبيعة والحرية فى التاريخ أن ينتقل الفكر الإنسانى من الفلسفة القديمة إلى الفلسفة الحديثة؛ ذلك أن الضرورة السببية تنفى كل إمكانية لتعدد النظريات التفسيرية لنفس الظاهرة؛ إذ يكون العلم ضروريا مثل المعلوم. كما أن الحرية تنفى كل الانتظام القانونى الذى يبحث عنه العلم فى دراسة الظاهرات الإنسانية. ومن ثم فلا بد من نظرية وجود وسطى بين الضرورة السببية والحرية الخلقية تمكن من وضع العلم المستند إلى مفهوم القانون الإحصائى فى الحالتين، فينقل المعرفة من حساب الضرورة إلى حساب الاحتمال. انظر للمزيد: للكاتب "إصلاح العقل فى الفلسفة العربية" (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية: ط٣، بيروت، ٢٠٠١).

٣٧ يستند كل حجاج محمد عبده فى ردوده على فرح أنطون إلى القول بإسلام ابن رشد وكل الفلاسفة العرب.

٣٨ ـ مثل مقارنة عبد الرحمن بدوى بين التصوف والوجودية ومحاولاته تحديد نظرية الزمان الوجودى بالاستناد إلى هذه المقارنة كما بينا فى كتابنا **آفاق النهضة العربية** (بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٠).

٣٩ـ عقلانية التنويريين تنفى عن كل من تقبله من المفكرين الذين عرفوا بالتدين صدق ذلك التدين فتنسبه إلى التقية: من ذلك تصورهم أن كل ما يشتم منه التدين فى مقدمة ابن خلدون مجرد تقية وتظاهر لإخفاء ثورته الفكرية. وهم بذلك يقيسون غيرهم بهم من حيث الطوية لكونهم ليس لهم أدنى ثورة يخافون عليها حتى إن التقية المعكوسة هى التى صارت تميزهم: التظاهر بالإلحاد لكون الإلحاد الصادق ليس فى متناول الجميع إذ هو مقدمة كل تدين حقيقى فضلا عن كون الإلحاد المزيف صار مدخلا لكل شهرة فى الغرب ولكل حظوة عند الحكام العرب.

٤٠ ـ كل أبناء هذا الجيل، رغم كونهم حائزين على أفضل ما حصل من توفيق بين التوجهين وأنجح تأليف بين

الثقافتين فإنهم قد عادوا من البعثات بما يشبه الانبهار ثم ثابوا إلى رشدهم فى موقفهم من الثقافتين. وأفضل ممثل لهذا الضرب من التطور طه حسين. ولعل روايته **الأديب** أفضل تمثيل لهذه الظاهرة خاصة إذا قورنت بسيرته الذاتية **الأيام**: فهذه سيرة ذاتية تمثل التأليف الناجح بين الثقافتين، وتلك سيرة ذاتية تمثل فشل التأليف الناجح بينهما. وكلتا الشخصيتين توجدان فى وجدان طه حسين.

٤١ ـ فيم تتمثل أهمية الصراع العربى الإسرائيلى؟ أو بصورة أدق ما هى دلالته الفلسفية؟ لكى نجيب ينبغى ألا ننسى الدور الذى أداه الصراع مع قبائل اليهود فى الجزيرة عند مجىء الإسلام. فالقرآن الكريم الذى ركز فى البدء على محاولة التوفيق بين الأديان السماوية الثلاثة صار بالتدريج كما يتبين ذلك من خلال التجربة التاريخية التى تتعين فيها أسباب النزول المساعدة على فهم مقاصده ثورة نقدية لكتابى التجربتين الدينيتين المتقدمتين عليه (تصديقا لما لم يحرف منهما وهيمنة عليه): نقد التحريف المسيحى بما هو تأسيس للربا الروحى أو توظيف للقيم الأخرى من أجل سلطان المافيا الروحية أو الكنيسة ونقد التحريف اليهودى بما هو تأسيس للربا المادى أو توظيف لقيم الدنيا من أجل سلطان المافيا المادية أو البنك. ومن ثم فهو نقد للكونية المغشوشة والمستندة إلى عقيدة شعب الله المختار سواء كانت أداتها المافيا الروحية أو المافيا المادية. وما كان مجرد مشروع صارعه الإسلام فى أول نشوئه صار حقيقة فى لحظتنا الراهنة: علينا أن نصارع هاتين المافيتين المتعينتين فى العولمة الحالية التى هى أمر مجرد بالنسبة إلى الجميع ومتعين بالنسبة إلينا فى الوجود الإسرائيلى والأمريكى فى قلبى جغرافيتنا وتاريخنا: الجزيرة العربية وفلسطين. انظر للمزيد: للكاتب "**شروط نهضة العرب والمسلمين**" (بيروت، دار المعرفة المعاصرة والمعرفة، مارس ٢٠٠١).

٤٢ ـ ولا بد هنا من التمييز بين المجموعات العربية التالية وترتيبها بحسب اندراجها فى التحديث والنهضة: مجموعة الهلال الخصيب ومصر والخليج والقرن الأفريقى الأسيوى ومعه السودان والمغرب العربى. ويمكن أن نرتب هذه المجموعات بحسب الصلة بالغرب وتاريخ التحديث: فالهلال يمثل أول من اتصل بالغرب لما فيه من نخب مسيحية وتدخل مباشر للقوى الاستعمارية منذ القرن السادس عشر فضلا عن بقايا آثار الحروب الصليبية ثم تلته مصر حيث كان مركز الحضارة العربية وغاية الهجرة بالنسبة إلى النخب، ثم يليه المغرب العربى ثم يليه القرن الأفريقى ومعه السودان واليمن. ولعل آخر المتأثرين وأسرعهم قطعا لهذه المراحل قطعا سطحيا لا يكاد يتجاوز المسخ الممسوخ هو الخليج العربى بمقتضى كون الصدمة عنده كانت صدمة بين أقصى درجات البداوة (قبائل الخليج) وأقصى درجات الحضارة الغربية (أمريكا وإنجلترا) مع الإمكانات المادية المساعدة على النقل السريع لمقومات الحضارة المادية والتكوين المغشوش بمقتضى العقد الضمنى ـ بحسب ما يرويه من لهم دراية بما يجرى هناك ـ بين الأبناء المدللين الذين لا يهمهم من التعليم إلا تحصيل الألقاب والعناوين والمعلمين المرتزقة الذين لا يهمهم إلا رضا ولى النعمة.

٤٣ ـ انظر فى ذلك ما حاولنا تحليله فى كتابنا **الوحدة بين الفكرين الدينى والفلسفى** دار الفكر المعاصر، بيروت ودار الفكر دمشق مايو ٢٠٠١.

٤٤ ـ ابن خلدون، **المقدمة** الباب الثانى الفصل الرابع والعشرون فى أن الأمة إذا غلبت أسرع إليها الفناء ص٢٦٠ـ٢٦١.

٤٥ ـ رغم أن اسم المجتمع المدنى فى مدلوله الاصطلاحى الحالى لم يكن موجودًا فى الفكر الفلسفى والدينى القديم والوسيط، فإن المسمى ليس بالأمر الجديد؛ ذلك أن مقومات العمران ليست حادثة بحدوث أسمائها، حتى وإن كان تمييزها بعضها عن البعض موازيا لهذا الحدوث. لذلك فإن لمفهوم المجتمع المدنى ما يناظره فى الفكر الفلسفى القديم والوسيط، وكذلك فى الفكر الدينى. فعند أفلاطون يُعد المجتمع المدنى أبعاد العمران الخمسة السالبة. إنها الأمور التى حاول محوها لإزالة العوائق أمام المجتمع السياسى: خصوصية الحياة الزوجية، وخصوصية الملكية، وخصوصية المعرفة الحسية، وخصوصية الذوق الشخصى أو الفن، وأخيراً

الخصوصية المتعينة أو الشخص الإنساني بما هو فرد لا يرد إلى الجماعة لكن أرسطو بخلاف أفلاطون (وهو القائل بالعكس منه بالعيني قبالة الكلي) أرجع لهذه الخصوصيات منزلتها ودورها في حياة العمران. ومن ثَمَّ فالموقف السلبي والإيجابي من المجتمع المدني أو ما يُعد أساسًا له ليس بالأمر الجديد وهو ملازم للفكر الفلسفي منذ أول فلسفتين تامتين.

٤٦ ـ ما كان فكرة مجردة وغير محددة في الفكر الفلسفي اليوناني، وظل كذلك عند فلاسفتنا المنتسبين إليه تغير تغيرًا جوهريًا وتحدد تحددًا دقيقًا في الفكر الديني الإسلامي. فمن الغزالي إلى ابن خلدون تحدد المفهوم وتحددت وظائفه: فهو قد أصبح مؤلفا من مصدرين هما الصراع البشري في مجال إنتاج القيم المادية والصراع البشري في مجال إنتاج القيم المعنوية (ويرمز إليهما عندئذ بالاقتصاد والدين ويمكن أن يرمز إليهما الآن بثقافة القيم المادية وثقافة القيم الرمزية) وأصبحت وظيفته إفراز السلطان السياسي الدنيوي والسلطان الروحي المتعالي عليه. وبذلك فهو منبع ما يسميه الفكر السياسي العربي بأهل الحل والعقد، ويسميه الغزالي معتبري الزمان الذين ينسب إليهم شرعية اختيار الحاكم. إنه منبع السلطان الحاكم، ومنبع السلطان المعارض، ومنبع كل تغير في القيم السائدة؛ لذلك فهذا المنبع الذي يبدو دون السلطان السياسي عقلانية هو في الحقيقة منبع كل القيم والعقلانيات؛ لذلك فابن خلدون يُرجعه سلبا إلى مركزي التصدي للتجاوزات السياسية (الثورات الدينية والأزمات الاقتصادية)، ويرجعه إيجابا إلى مصدري القيم (قيم العدل المادي في الجباية والحقوق، وقيم العدل المعنوي في المنازل والأوضاع الاجتماعية) "وضع الناس في ما هم أهل له من المنازل والحريات". وهو يعتبر العمران البشري مؤلفا من مادة هي هذان الأمران اللذان يقبلان اسم المجتمع المدني وصورة هي بعدا الدولة أي المالية والجيش بعداها اللذان يفسدان العمران بخنق مادته: فيفقد الناس الأمل ويتوقف العمل فيموت العمران. وأعجب ما في الأمر هو التطابق الذي يربط بين نوعي القيم في التصور الديني: فإرث الأرض يرمز إلى القيم المادية وهو لا يكون بحق إلا لمن وعدهم الله بذلك أعني من تتعين فيه القيم المعنوية. ومن دون هذا التطابق يفسد العمران لكون الظلم واغتصاب الحقوق (فساد القيم المادية) والعسف وقهر الناس (فساد القيم المعنوية) يؤديان إلى فساد العمران.

٤٧ ـ وقد حاول هيجل أن يجمع بين التصورين الأفلاطوني (أهمية دور الدولة) والأرسطي (التسليم بإيجابية التناقضات الضرورية في المجتمع المدني) وذلك في كل كتاباته السياسية وخاصة في مبادئ فلسفة القانون. أما ماركس فهو قد مال إلى الحل الأفلاطوني المعكوس: فبدلا من نفي العوائق الآتية من المجتمع المدني مباشرة حاول نفيها بتوسط نفي الدولة (في نقده لنظرية الدولة الهيجلية) التي هي ليست شيئا آخر عنده عدا التعبير المتنكر عن تناقضات المجتمع المدني التي يتصور ماركس الثورة قادرة على تجاوزها بمجرد بلوغ البروليتاريا إلى تحقيق دكتاتوريتها مرحلة انتقالية للاستغناء عن الدولة.

٤٨ ـ مثل جرامشي انظر مقالة: Norberto Bobbio، Gramsci and the concept of Civil Society pp/73-99 in: *Civil Society and the State* edited by John Keane، Westminster 1988.

٤٩ ـ يمثل منطق الحركات السياسية التي نحاول تحديد قوانينه أسس العلاقة بين المجتمعين المدني والسياسي. فالقانون الطبيعي الذي يعمل بتوسط الشروط المحصلة للفعالية الاقتصادية يرجعنا إلى ما أطلقنا عليه اسم مجال القيم المادية في بعدها المباشر بما هي سد للحاجات للتحرر من القانون الطبيعي والقانون الخلقي الذي يعمل بتوسط الشروط الحاصلة عن الفعالية الاقتصادية يحيلنا إلى ما أطلقنا عليه اسم مجال القيم المادية في بعدها غير المباشر بما هي تحكم في ما يحدد المنازل في السلم الاجتماعي التي تفيد قيم المجتمع المعنوية فيفهمنا من ثم العلاقة الوطيدة بين نوعي القيم وخاصة الوصل الديني في الإسلام بينهما وعلاقة العدل والأحكام الشرعية الخاصة بأحكام الملكية والحقوق والجباية كما يحاول ابن بيان تطابقهما (نقده للسياسة الجبائية والاقتصادية للدولة الظالمة). ويمكن هنا أن نشير إلى أمر مهم اكتشف ابن خلدون نتائجه دون الانتباه إلى

أسسه: فبعكس العمران البدوى الذى يقتصر فيه تحديد القيم على بعدى المجتمع المدنى لكون آليتى إنتاج القيم المادية والمعنوية تعمل فيه من دون تدخل كبير للمجتمع السياسى المحدود فيه يحرفه إلى أن يصبح هذا العمران تابعا للعمران الحضرى. وهذا العمران تحكمه صورة العمران أو الدولة التى تجعل المجتمع السياسى قوة محرفة لعمل المجتمع المدنى (بأداتى الدولة: المادية بفرعيها أو المال والجيش والمعنوية بفرعيها أو الدين والقانون) إلى أن يدرك مضار هذا التحريف فينتج الحل الذى يخلصها من هذا المرض: انقسام الدولة إلى قوتين تتداولان على السلب (تمثيلا لتعالى تناقضات المجتمع المدنى المادية والمعنوية على حلوله المؤقتة) والإيجاب تمثيلا للحلول المؤقتة التى تعالج هذه التناقضات علاجا مؤقتا دائما؛ لكون العلاقة بالطبيعة والحياة والتراث والدورة فى بعدها المحصور فى الدولة لا يستوعب هذه العلاقة فى بعدها المتعالى على الكون كله وإلى ما يتعالى عليه. وإذن فالديموقراطية والتعددية هما الحل الذى يمكن من الجمع بين الوجهين من خلال التداول بين الوجهين فى الفكر العملى السياسة بالنسبة إلى الأحزاب السياسية وفى الفكر النظرى والفلسفة بالنسبة إلى المدارس الروحية. وقد حاول الدين الإسلامى الجمع بين الأمرين فى نظرية الاجتهاد الإجماعى التى يخضع لها كلا المجالين.

٥٠ ـ الليبرالية المعدلة هى التى أنقذت الرأسمالية من الانهيار لكونها بينت لأصحابها أمرين: فهى قد دحضت تصور القانون الخلقى منافيًا للقانون الطبيعى بأن أثبتت أن الثانى لا يعمل من دون الأول، فمكنت من فهم شروط التوفيق السوى بين المجتمعين المدنى والسياسى. لكن أصحاب الموقف الطبيعى حولوا القانون الخلقى إلى خدعة كبرى من خلال تعويض حقيقة العدل بوهم الحرية.

٥١ ـ التسييرية المعدلة هى التى أنقذت الاشتراكية من الانهيار؛ لكونها بينت لأصحابها أمرين؛ فهى قد دحضت تصور القانون الطبيعى منافيًا للقانون الخلقى بأن أثبتت أن الثانى لا يعمل من دون الأول، فمكنت من فهم شروط التوفيق السوى بين المجتمعين المدنى والسياسى. لكن أصحاب القانون الخلقى حولوا القانون الطبيعى إلى خدعة كبرى من خلال تعويض حقيقة الحرية بوهم العدل.

* * *

الفقه الإسلامى و التغير القانونى فى البلاد الإسلامية فى القرن العشرين

د. محمد أحمد سراج

التمهيد:

مجال هذه الدراسة هو هذا التطور التشريعى الذى حدث فى العالم الإسلامى فى القرن العشرين، أو هو هذا التحول الذى حدث بالانتقال عن تطبيق قواعد الفقه الإسلامى فى أى مذهب من مذاهبه إلى الأخذ بنظم قانونيه مستمدة من التفكير القانونى الغربى فى ظروف الاحتلال و الهيمنة الغربية المباشرة. ويضاف إلى ذلك اتجاه البلاد الإسلامية بعد نيل استقلالها فى منتصف القرن العشرين إلى العمل على استكشاف الصيغ المناسبة للرجوع إلى التطبيق الشرعى.

وهكذا، فإن وصف ما حدث من تطور تشريعى فى القرن العشرين يقتضى تأمل ظاهرتين متعاكستين فى الاتجاه و الهدف؛ **أولاهما:** ظاهرة " الاستمداد " من القوانين الغربية التى ارتبطت وجودا ونشأة وازدهارا بظروف الاحتلال العسكرى الغربى، وهيمنة القوى الغربية على بلاد العالم الإسلامى، أما **الظاهرة الأخرى** التى لم تصل إلى نهايتها المحددة فهى ظاهرة العودة إلى التطبيق الشرعى. وقد ارتبطت هذه بظروف نيل البلاد الإسلامية استقلالها ونمو المد القومى واستعادة الوعى بالذات والصراع مع قوى الهيمنة الغربية فى المجلات الاقتصادية و السياسية، بل و العسكرية كذلك. ويمكن توضيح مجال هذه الدراسة بالرسم التوضيحى التالى :

الاحتلال الغربى ←—— الاستمداد من القوانين الغربية ←——————

الاستقلال الوطنى والصراع مع القوى الغربية←—— صيغ العودة إلى التطبيق الشرعى

و سأفترض إلمام القارئ بالظروف التاريخية التى نتجت فيها هاتان الظاهرتان. ولن أدخل فى التفصيلات التشريعية إلا بمقدارما لا يفسد متابعة خطوط التطور العامة. ولن يمكن تحقيق هذه المتابعة إذا استدرجتنا جاذبية المناقشات الصحفية أو السطحية التى تعبر عن الأهداف والمواقف أكثر مما تعبر عن وعى بأدوات التحليل القانونى للظواهر التشريعية

المتصلة بموضوعات هذه الدراسة، من مثل: جمود الفقه الإسلامى وتخلفه أو عدم صلاحيته للتطبيق. ويشبهه ما يتردد فى المعسكر الآخر من سمو الفقه الإسلامى، وسعيه إلى تحقيق السعادة للبشر و غير ذلك مما يستند إلى قدر كبير من الخلط بين الإلهى و الإنسانى أو المطلق و النسبى.

تنطلق هذه الدراسة من عدد من المسلمات ؛ منها التفريق بين مصطلحى الشريعة الدالة على الأحكام المتضمنة فى القرآن الكريم والسنة النبوية، ومصطلح الفقه تشريع على حين يرجع المصطلح الآخر إلى الجهد العقلى للعلماء والأئمة والقضاة ومن على شاكلتهم فى تفسير النصوص الشرعية و تطبيقها فى المشكلات العلمية التى تواجههم. ويقتضى ذلك التسليم بما أدركه الفقهاء فيما يتعلق بتطور الفقه و التشريع واختلاف الفتوى باختلاف الزمان و المكان والظروف (١).

وتنطلق هذه الدراسة من وعى واضح بأن المناهج التشريعية آخذة الآن فى التشكل على نحو قد لا يتصادم مع المناهج الأصولية المعروفة، وإن لم يتطابق معها. وعلى سبيل المثال، فقد اكتسب التقليد معنى أوسع فى التشريعات الإسلامية الحديثة، وأصبح غير منحصر فى دائرة المذاهب الفقهية المعروفة، بل تعداها إلى آراء فقهاء الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أصحاب الآراء التى اعتبرت شاذة ولا تدخل ضمن دائرة التفسيرات المقبولة للنصوص الشرعية، ومن وجهة نظر أخرى فقد اكتسب التقنين والتشريع الذى مارسه أولو الأمر فى الماضى (ابتداء من الخليفة الثانى عمر بن الخطاب حسبما تدل عليه سياسته المالية التى سنها، وحكمه باحتساب الطلاق المتعدد، ومرورا بالسلاطين العثمانيين كما فى التقادم المانع من سماع الدعوى) دورًا بالغ الأثر بعد تنظيمه، ووجود المجالس النيابية الممثلة لاتجاهات الرأى العام المتصارعة فى المجتمع. ولاشك فى أن المصلحة العامة الاقتصادية والاجتماعية، قد أصبحت ذات دور أوسع بكثير مما كانت عليه فى القرون الستة التالية لصياغة الشافعى منهجه الأصولى، وهى القرون التى غلب فيها النظر القياسى إذا ما قورن الوزن النسبى لهذا النظر آنئذ بالنظر المصلحى. و لا يغيب عن البال هذا التطور الذى دخل على العرف ؛ فقد أسهم فى تشكيل الحديث هذا التطبيق المتوالى للمفاهيم القانونية الغربية، سواء فى القوانين المحلية أو فى الاتفاقيات والمعاهدات العالمية التى وقّعت عليها البلاد الإسلامية.

و يجب أخذ هذا كله فى الاعتبار عند تقويم التجربة التشريعية للعالم الإسلامى فى القرن العشرين. وفى اعتقادى أن استحضار هذه التجربة للوعى العام، والإلمام بمنحنياتها صعودا و هبوطا من المقومات الضرورية لحل المشكلة القانونية التى تعودنا على معاناتها دون

أن نبذل جهدا مناسبا لحلها والإجابة عن الأسئلة المعقدة التى يتطلبها حل هذه المشكلة. ويكرس التناول السطحي لهذه القضية المحورية تفتيت الوعى الجاد بها. و قد أسهمت الاتجاهات المختلفة فى تأييد الاختيارات التى أتت بها الظروف السياسية فى تغيب هذا الوعى؛ فاكتفى البعض برفع رايات التحديث والتغيير والتطوير، ورموا خصومهم بالتخلف و الجمود، فى اتجاههم إلى تبرير الوضع التشريعى القائم. وانجرت النخب الحاكمة فى أحوال كثيرة إلى هذا الاتجاه الذى أعارته لهذا وسائل الإعلام آلاتها المدوية، فلم يجد أصحاب هذا الاتجاه الوقت الكافى لممارسة النقد الذاتى، ولا لمراجعة أفكارهم وتطويرها، وقد ارتفعت فى مواجهة ذلك أصوات أخرى تطالب بإعادة الوضع القانونى و التشريعى إلى ما كان عليه قبل التغييرات التى شهدها الربع الثانى من القرن التاسع عشر و القرن العشرين. وتجمع أصحاب الاتجاه القديم الجديد حول شعار : "**لا حكم إلا لله**" . ووجد هذا الاتجاه أنصاره الذين عبروا عنه فى صفوف المتخرجين من مؤسسات التعليم الدينى و المعارضين السياسيين والطامعين فى تحقيق الاستقلال و نبذ التبعية.

أما المشتغلون بالعمل والتفكير القانونى فقد توزعوا على هذا " الموزاييك" الذى يضم ألوان الطيف المختلفة، حتى استشعر بعضهم الحرج فى استمرار اشتغاله بالمحاماة أو القضاء، طبقا لما يتضح من الأسئلة الموجهة إلى المفتين فى الصفحات الدينية للصحف السيارة، وذلك فى الوقت الذى انصرف بعضهم إلى القيام بعمله منتظرا عفو الله فى الآخرة، متذرعا بالتطور اللازم طبقا لسنة التغيير، أو معتقدا بأن " هذه بضاعتنا ردت إلينا" أو غير ذلك من المواقف التى لا تستند إلى تحليل دقيق لأسسها التاريخية والواقعية والفنية. ولا يستثنى من ذلك إلا بعض أصحاب الهمم العالية من القانونيين الذين بذلوا جهودا مضنية فى تحليل ما حدث والتعرف عليه واكتشاف أسسه الفنية للانتهاء إلى مواقف واضحة، تتسم بالرغبة فى المحافظة على التحديث والتطوير فى مجتمع يسعى إلى التغيير والتنمية والتقدم مع الاستفادة من الجهود التشريعية والفقهية التراثية التى عبرت عنها المذاهب المختلفة. وهو الموقف الذى عبر عنه باقتدار بالغ عبد الرازق السنهورى الذى لا شك فى أنه أحد المواهب القانونية الفذة فى العالم. ونجد هذا المنهج الساعى إلى الجمع والتوفيق بين التفكير القانونى العالمى ومقررات الفقه الإسلامى وأسسه لدى كل من عبد القادر عودة ومصطفى الزرقا وطارق البشرى ومحمد سليم العوا وغيرهم من أساتذة القانون الذى نمت لديهم الرغبة فى البحث المقارن.

وإذا كان تحقيق الاتفاق العام حول قضية المرجعية التشريعية والأسس التى يقوم عليها نظامنا التشريعى من الأمور الحيوية ومن ألزم لوازم حياتنا الاجتماعية لتحقيق الأمن

والاستقرار والتنمية والتقدم، وصياغة نظمنا السياسية والاقتصادية، فإن من الواجب التوقف عند بعض تفاصيل تطور التجربة التشريعية التى مرت بها البلاد العربية والإسلامية فى القرن الأخير.

والهدف من هذا التوقف، هو معرفة ما حدث لذات المعرفة من جهة، وللعمل على استخلاص العبر التاريخية من جهة أخرى. وسأحاول قدر الطاقة أن أكون محايدا فيما أعرض من تطورات وألا أبخس صاحب حق حقه.

ولتلخيص ما حدث وتيسير متابعته وفهمه، فإن المؤرخ المعاصر يستطيع التمييز فى تقديره للعمل التشريعى فى القرن الأخير بين جانبين متناقضين فى ظروف التكوين والمصادر والمنطق الفنى، أولهما: هذه القوانين المستمدة من أصول أوروبية فرضتها القوى الغربية وأصبحت تشكل واقعنا التشريعى بمؤسساته التعليمية والقضائية والتنفيذية، دون أن يستطيع أحد تجاهل وجودها الكثيف حوله. وإنما تطبق هذه القوانين فى أكثر بلاد العالم الإسلامى فى المجالات الجنائية والمدنية والدستورية والإدارية وفى قوانين الإجراءات والإثبات والتجارة. والثانى: هذه القوانين المستمدة من الشريعة الإسلامية ومن اجتهادات المذاهب الفقهية المتعددة. وإنما تطبق هذه القوانين بشكل أساسى فى مجالات الأسرة.

وإذ يدور العمل التشريعى والقانونى حول هذين القطبين المتنافرين فى أصلهما وأساليبهما الفنية، فإنه لا سبيل إلى استمرار هذا التنافر وهذه الازدواجية. ولذا نما هذا الاتجاه الداعى إلى القضاء على هذا التوتر بالتوفيق بينهما والإفادة من الثقافتين الشرعية والقانونية؛ لإضفاء الوحدة والتناسق وصياغة فلسفة تشريعية متجانسة تعزز أهدافها ورسالتها، وبناء التنمية والتقدم فيها بالإفادة من ثمرات التفكير القانونى السليم فى التنظير والمبادئ الواقعية العملية التى أكدت التجربة سلامتها، مع الإفادة كذلك مما جادت به قرائح الفقهاء المسلمين من صياغات فنية تدعم الخلق وتؤكد الضمير وترعى خصوصيات الإنسان العربى والمسلم وتقاليده ونظرته إلى الحياة وعلاقته بما حوله وذاتيته. ويبدو لى ولكثير من الباحثين أن العمل على صياغة أبعاد هذه الفلسفة القانونية الجامعة هو واجب هذا الجيل الحاضر، إذا أراد أن يقوم بواجبه وأن يضطلع بمسئوليته. لقد بدأ عبد الرازق السنهورى بوضع إطار هذه الفلسفة، وتعاقب على وضع اللمسات الفنية فيه عدد كبير من البارزين، من بينهم الصدة والطماوى وصوفى أبو طالب، والزرقا، والشاوى وطارق البشرى، وأثبتت الأيام نجاح التطبيق العملى لهذه الفلسفة.

وإذا وضعنا هذا كله فى الاعتبار فإن علينا أن نقسم مجالات هذا البحث إلى الفصول التالية :

الفصل الأول : الاستمداد من القوانين الغربية والظروف التاريخية لإقصاء النظام

القانونى المطبق فى البلاد الإسلامية قبل القرن الأخير، وإحلال قوانين غربية الأصول محل هذا النظام.

الفصل الثانى: استلهام الفقه الإسلامى فى التطبيق القانونى. ومقصود هذا الفصل هو متابعة الجهود التى بذلتها الدول الإسلامية والعربية فى التوفيق بين مقتضيات الأصالة والمعاصرة، والخروج بفلسفة تشريعية تعتمد الاستجابة للمصالح الاجتماعية دون خروج على مقررات الفقه الإسلامى. وإنما أتت هذه الجهود التالية للاستمداد من القوانين الغربية وتولد إحساس عام بعدم الرضا فى ظروف العمل على نيل الاستقلال والخروج من أزمة التبعية الثقافية والسياسية، فضلا عن المطالبة المستمرة من جانب بعض الاتجاهات السياسية ذات التأثير الشعبى بالعودة إلى تطبيق الأحكام الشرعية. وقد تبنت هذا حركات سياسية معينة وصلت إلى سدة الحكم فى بعض البلاد الإسلامية، على نحو كان له أثره فى العمل التشريعى. ولذا يتعين رصد هذه الجهود وتحليلها، وهو هدف هذا الفصل.

الفصل الثالث: التطبيق الشرعى فى مجال الأسرة. والهدف من عقد هذا الفصل هو دراسة أوجه التطور التشريعى التى أخذت بها البلاد الإسلامية فى هذا المجال؛ لمعرفة طبيعة القضايا والمشاكل التى فرضت نفسها فى هذه الفترة ومدى الاتفاق فى الحلول التى أخذت بها هذه التشريعات فى هذا المجال.

* * *

الفصل الأول:

تقديم:

كان العالم الإسلامى قد آل أمره إلى الضعف " فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر "، وذلك فى الوقت الذى أخذت فيه القوى الغربية زمام الثورة الصناعية والإدارية. ولم تترك هذه القوى للنظم السياسية القائمة فى البلاد الإسلامية الفرصة لإصلاح شئونها، وتكفل الاستبداد السياسى بقتل المحاولات الشعبية الرامية للوقوف فى وجه هذه القوى. ولم يكن فشل الثورة العرابية وحصار الأفغانى إلا إيذانا بقيام هذا التحالف غير المقدس بين القوى الغربية والحكومات المستبدة على قهر الشعوب المسلمة المغلوبة على أمرها. ولم يكن غريبا لهذا أن يتعاون الخديو توفيق والحكومة العلية فى الحكم بخيانة عرابى لدولة الخلافة العثمانية، وأن تصدر الفتاوى بكفره، وأن تستجيب فئات كثيرة من المجتمع المصرى لمثل هذه الدعاية المسمومة.

وفى هذه الفترة كان الإنجليز قد نجحوا فى التسلل إلى شبه القارة الهندية، وإنهاء دولة

المغول الإسلامية التى حكمت الهند فترة طويلة، كما كان الهولنديون قد ثبتوا أقدامهم فى إندونيسيا.

واستطاع الفرنسيون ابتلاع الجزائر وتونس بعد جهود مضنية، وبدا المسرح معدا تماما لتشييع جنازة الرجل المريض بعد الفتك به، وقنع أولاد محمد على فى مصر بتنفيذ ما أراده الأوصياء الأوروبيون ولجان الدَّينْ.

ولكن كانت الدولة الفودية فى الغرب الأفريقى قد حققت قدراً كبيراً من النجاح فى القضاء على الخرافات والبدع وفى نشر الإسلام. ولم تلبث الدولة العمانية فى موقعها المطل على تجارة المحيط الهندى أن استسلمت هى الأخرى لضغوط القوى الغربية، ولم تسلم من هذه الهجمة الشرسة سوى أفغانستان وأكثر أجزاء شبه الجزيرة العربية.

وكانت البلاد الإسلامية قد شهدت فى هذه الفترة نشاطًا تشريعيًا واضحًا، لعل من أهم ما يعبر عنه صدور مجلة الأحكام العدلية فى عام ١٨٧٧م. وتعد هذه المجلة التى تبنت الدولة العثمانية تطبيقها فى الشام والعراق وتركيا تقنينًا مدنيًا كاملاً، لا يقل بحال من الأحوال من حيث الصياغة والشكل والموضوع عن أرقى القوانين المدنية المعروفة فى عصرنا، وهى مأخوذة من المذهب الحنفى، وقد جاءت فى ١٨٥٠ مادة، وشملت إلى جانب المعاملات المدنية عددًا من القواعد الفقهية وأحكام التقاضى ووسائل إثبات الدعاوى المدنية. ولا يغيب عن البال أن المجلة ليست إلا حلقة من حلقات التطور فى تقنين أحكام الفقه الإسلامى، واستمرارا لجهود الدولة العثمانية فى ضبط إدارة العدالة فى أقاليمها، على النحو الذى بدا بوضوح فى جهود سليمان القانونى. ويشير شاخت بتقدير بالغ إلى مدى النجاح الذى حققه العثمانيون فى إدارة العدالة. وفى رأيه أن المجموعة القانونية المعروفة بقانون نامة، والصادرة فى عهد سليمان القانونى، والتى بدأت صياغتها فى عهد بايزيد الثانى ١٤٨١-١٥١٢م تعد تطورا قانونيا بالغ الأهمية، لاشتمال هذه المجموعة على تناول مفصل لأحكام إقطاع الأراضى ووضع الرعايا غير المسلمين وتنظيم الشرطة والقانون الجنائى وقانون الأرض وأحكام الحرب. ويعلق شاخت على هذا كله بأن النظام القانونى للعثمانيين فى القرن السادس عشر، كان أعلى منزلة مما كان عليه الحال فى الممالك الأوروبية (٢).

وقد أثمر فقه الفتاوى ثروة تشريعية فى شبه القارة الهندية، على النحو الذى ظهر فى الفتاوى العالمكيرية، والتى أمر السلطان أورنزيب بتشكيل لجنة لصياغتها، ومثلت المرجع الأساسى للقضاة فى القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر إلى أن وضعت إنجلترا قوانينها المعدة للتصدير محل أحكام هذه الفتاوى فى شبه القارة الهندية.

أما فى الشمال الأفريقى فقد كان أهم تطورات تطبيق المذهب المالكى فى هذه المنطقة هو الاعتراف بالعمل القضائى، وإعطائه نوعًا من الحجية، حيث يقسم الحجوى الثعالبى الفقه فى المغرب إلى قسمين، **أولهما:** الفقه الأصلى الموجود فى الموطأ والمدونة وغيرهما. **والثانى:** فقه العمليات وهو الذى حكم به القضاة لقول ضعيف مرجوح فى المذهب المالكى مخالفين الرأى الراجح فى المذهب، ومثلت هذه الأحكام القضائية نوعا من السوابق التى يتقيد القضاة باعتمادها والعمل بها، طبقا لما عبر عنه الونشريسى فى المعيار المعرب (٣).

وقد استمر القضاة فيما عدا ذلك فى التقيد بوجه العموم بأحكام المذهب الفقهى الذى عهد إليهم تطبيقه، دون أن يمثل ذلك عائقًا أمام الاستجابة للمصالح الاجتماعية التى لم يتغير النظر إليها كثيراً عن ذى قبل. ومع ذلك فقد تمكن القضاة من تطوير وسائلهم الفنية المتاحة لهم داخل المذهب الذى يتعين عليهم تطبيقه؛ لتحقيق هذه الاستجابة عند حدوث أى تغير فى النظر للمصالح الاجتماعية. ولذا طور الأحناف نظرهم إلى العرف، واستخدمه المتأثرون منهم أكثر من ذى قبل؛ لإضفاء الشرعية على بعض التوجهات الاجتماعية. وعلى سبيل المثال، فقد أصبح من حق الزوجة الحنفية فى مصر فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أن تشترط على زوجها شروطا لم يكن يلتزم الزوج بتنفيذها فى القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر، كأن لا يسافر بها، أو يتزوج عليها، أو تستقر فى بيتها الخاص بها (٤).

وقد نجح الفقهاء والقضاة بهذا فى التصدى للمشكلات التى تواجههم، وبيان الحكم الشرعى فيها، ويكفى الالتفات إلى كتب النوادر والفتاوى لمعرفة مدى النجاح الذى دان لهم فى الاستجابة للمصالح الاجتماعية وملاحقة التطور، وإن لم ينف ذلك خطأ التعصب والجمود على مذهب فقهى بعينه، وتوقف العلماء عند ما هو مدون فى بطون الكتب الفقهية من مختصرات وحواش وشروح. يكشف عن هذا الوجه السلبى ما يرويه رشيد رضا فى تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده من رفض العلماء طلب الخديو إسماعيل أن يؤلفوا كتابا فى الحقوق والعقوبات، موافقا لحال العصر، سهل العبارة، مرتب المسائل على نحو ترتيب كتب القوانين الأوروبية، وتوجه الخديو إلى رفاعة الطهطاوى بمطالبته بأن يعمل على إقناع العلماء بوضع مثل هذا الكتاب، وقال له: "إنك منهم، ونشأت معهم، فأنت أقدر على إقناعهم، وأخبرهم أن أوروبا تضطرنى إذا هم لم يجيبوا إلى الحكم بشريعة نابليون" وقد رفض رفاعة هذا الطلب معتذرا بقوله: "إننى يا مولاى قد شخت، ولم يطعن أحد فى دينى، فلا تعرضنى لتكفير مشايخ الأزهر إياى فى آخر حياتى، وأقلنى من هذا الأمر، فأقاله" (٥).

وعلى الرغم من انفراد رشيد رضا بهذه الرواية وميله الواضح إلى تحميل هؤلاء العلماء

من مشايخ الأزهر مسئولية إقصاء أحكام الشريعة عن التطبيق فى مصر لمجرد رفضهم وضع كتاب فى الحقوق والعقوبات على غرار القوانين الأوروبية، فإن من الجلى الواضح أن بعض القوى الغربية كانت قد اتخذت عددا من الخطوات العملية فى اتجاه فرض قوانينها فى البلاد الإسلامية التى احتلتها، مما يعنى أن هذه القوى كانت قد عقدت العزم على إحلال قوانينها محل الأحكام المستمدة من الفقه الإسلامى، وهذا هو ما يدل عليه تتبع ظاهرة التغيير القانونى بالنظر فيما يلى.

في الهند: يمكن القول باطمئنان كامل: إن القوى الغربية قد بدأت التعامل مع الفقه الإسلامى وصياغة خططها لإحلال قوانينها محله فى شبه القارة الهندية. وكانت الدولة المغولية تطبق الرأى الراجح فى المذهب الحنفى فى النزاعات التى تنشأ بين سكان البلاد مسلمين وغيرهم عندما تسللت شركة الهند الشرقية إلى هذه البلاد فى نهاية القرن السادس عشر، متسترة خلف أهدافها التجارية. وقد استمرت الشركة فى تطبيق أحكام المذهب الحنفى دون تغيير يذكر حتى عام ١٧٧٢ إلا فى أمر واحد هو إسناد القضاء إلى من عينتهم من القضاة الإنجليز، وكان يعاون هؤلاء القضاة المفتون من علماء المذهب الحنفى للمساعدة فى تعيين الحكم المقضى به من كتب هذا المذهب ومصادره المكتوبة باللغة العربية التى لا عهد لهؤلاء القضاة بها. وبذا تشكلت المحكمة من عدد من القضاة يعاونهم أحد العلماء (ملا) الذى عهد إليه بتقديم الرأى المعتمد فى المذهب الحنفى مع نقله للقضاة بلغة يفهمونها لاستلهامه فى حكمهم. ومن المتوقع أن يختلف تطبيق أحكام هؤلاء القضاة للفقه الحنفى عن نظرائهم من القضاة المسلمين، ولهذا تكون بمرور الوقت وتراكم أحكامهم ما أطلق عليه " القانون الإنجليزى الإسلامى Anglo Mohammedan Law.[٦]

و قد بدأت السلطات البريطانية العمل على إصدار ترجمة إنجليزية معتمدة لكتاب أساسى فى الفقه الحنفى هو كتاب الهداية فى أواخر القرن الثامن عشر، و تم طبع هذه الترجمة فى عام ١٧٩١.

ثم صدرت ترجمة الفتاوى السراجية فى الربع الأول من القرن التاسع عشر، ثم ترجمة بعض أجزاء من الفتاوى العالمكيرية، و صدرت ترجمة شرائع الإسلام للحلى، و هو كتاب فى الفقه الإمامى، عام ١٨٧٤ [٧]. و قد كان الهدف من توالى صدور هذه التراجم وغيرها هدفًا عمليًا، هو تيسير رجوع هؤلاء القضاة إلى الآراء المعتمدة فى المذهبين الحنفى والشيعى. ويدل على مدى الحاجة لهذه التراجم صدور طبعتين اثنتين من الترجمة الإنجليزية للفتاوى السراجية فى الربع الأول من القرن التاسع عشر.

غير أن سياسة التدخل فى النظام التشريعي قد بدأت على استحياء عام ١٧٧٢ م، حين أصدر Warren Hastings المستشار العام لشركة الهند الشرقية عدداً من التوجيهات المتعلقة بترتيب المحاكم وتطبيق القانون الإنجليزى فى المناطق المملوكة للشركة Residen-cies، مع استمرار العمل فى المناطق التى يسكنها الهنود والمسلمون بأحكام الفقه الحنفى. وفيما بعد قدم Warren Hastings عددا من المقترحات الرامية إلى إحداث عدد من التغييرات الجزئية فى المجال العقابى، من بينها إلغاء التفرقة بين القتل العمد وشبه العمد، وإلحاق الأخير بالأول واعتبارهما من قبيل العمد Murder، ومنها إبطال حق أولياء الدم فى العفو عن القاتل ونقل هذا الحق إلى الدولة، ومنها كذلك عدم الوقوف بالدية عند حدها المعين شرعا، ووجوب تحديدها فى القتل الخطأ Manslaughter بالنظر لحالة القاتل المادية وطبيعة خطئه. لكن لم يجر العمل بهذه المقترحات إلا بعد تولى اللورد كورنويل Cornwallis منصب المستشارية فى عام ١٧٩٠ م. ومن الواضح أن فى نقل حق العفو فى القتل العمد للدولة واختلاف مقدار الدية الواجبة فى القتل الخطأ بالنظر إلى الحالة المادية للجانى ما يخالف ما أجمع عليه علماء المذهب الحنفى وسائر مذاهب الفقه الإسلامى.

لقد فتحت هذه التغييرات الباب على مصراعيه لتغييرات تدريجية أخرى؛ ففى عام ١٧٩١ م ألغت الحكومة الإنجليزية عقوبة الحرابة، واستبدلت بالعقوبات الواردة فى القرآن الكريم السجن مع الأشغال الشاقة والغرامة، وفى ١٧ من أبريل عام ١٧٩٢ م أوجب الحاكم الإنجليزى قبول شهادة غير المسلم على المسلم، خلافا لما استقرت عليه المذاهب الفقهية الأربعة فى أن الشهادة من باب الولاية ولا ولاية لغير المسلم على المسلم، إلا على الوصية فى السفر عندما لا يوجد شاهد مسلم. ويظهر التأثر بمنطق القانون الإنجليزى فى بعض هذه التغييرات فى القانون الصادر عام ١٧٩٩ م والقاضى بالحكم بالقصاص على الأب والجد فى أحوال قتل الابن أو الحفيد، مما يخالف إجماع الفقهاء المسلمين المستند إلى قول النبى صلى الله عليه وسلم: " **لا يقاد من والد بولد** "، كما يظهر كذلك فى القانون الصادر عام ١٨١٧ م بشأن العقوبة على الزانى بالسجن مع الأشغال الشاقة إلى سبع سنوات أو الجلد إلى ثلاثين جلدة، مع قصر هذه العقوبة على المسلمين، أما غير المسلمين فقد قضى هذا القانون بأنهم لا يعاقبون على هذا الفعل.

وقد هيأت هذه التغييرات الجزئية الأذهان إلى الدخول فى مرحلة أخرى، هى مرحلة التغيير الشامل وفرض قوانين كاملة فى مجالات معينة. وهذه هى المرحلة التى بدأت بعد منتصف القرن التاسع عشر؛ إذ أصدرت إنجلترا عام ١٨٦١ م قوانين العقود والأوراق التجارية والإجراءات الجنائية والقانون الجنائى الهندى، وجرى تصوير هذه القوانين

لتمريرها وقبولها بأنها تنظيمات لا تتناقض مع الأصول الشرعية، وأنها مستمدة من مذاهب المجتهدين وتفسيراتهم المتنوعة لهذه الأصول فيما عبر عنه .Sir George Cambe ومهما يكن من صواب هذا الإدعاء أو خطئه فقد مثل صدور هذه القوانين وما تلاها نقل المرجعية والحجية من المصادر الشرعية والقواعد الفقهية إلى أصول القانون الإنجليزى، فانقطعت صلة القضاة بالمؤلفات الفقهية، ولم يعد يشترط فى شغل مناصب العمل القانونى والقضائى الإلمام بعلوم الفقه الإسلامى وأصوله، وإنما وجب على المتصدين لشغل هذه المناصب التزود بالخبرات القانونية، مما آذن بانتهاء عصر وبداية عصر آخر فى التعليم والتدريب واللغة والمصطلحات.

وقد ترتب على هذا التطور ما يلى :

أ- ازدياد الاهتمام بمؤسسة الفتوى بعد ازدياد أعبائها ؛ فتأسست عام ١٨٦٩ م دار للإفتاء فى " ديوبند "، وأصبحت هذه المؤسسة هى الملجأ الباقى للناس فى تطبيق أمور دينهم بعد ابتعاد مؤسسة القضاء عن وظيفتها التى قامت بها فى الماضى.

ب- ربط هذه القوانين فى تفسيرها وتطبيقها بالتراث القانونى الإنجليزى ؛ فولى المشتغلون بالعمل القانونى وجوههم شطر مفاهيم هذا القانون، وذلك كمفهوم السوابق القضائية Precedents، وإلزام المحاكم الدنيا بقرار المحاكم العليا، والعدالة Equity، وجرى تغيير نظام التعليم القانونى بإنشاء كليات القانون الحديثة بدلا من المدارس الدينية العتيقة، وتوفرت الميزانيات والظروف لهذه الكليات على نحو جعل هذه المدارس تبدو خارج الزمن والمنافسة والسياق التاريخى.

ج- أدى إسناد تطبيق الأحكام الشرعية فى مجال الأحوال الشخصية للقضاة المتشبعين بالثقافة القانونية الإنجليزية إلى تطورات كثيرة. من ذلك ما أصدره قضاة المجلس السامى Privy Council عام ١٨٩٤ م من إبطال الوقف الأهلى باعتباره هبة لمن لم يولد بعد، وهذه الهبة غير جائزة فى الفقه الإسلامى. وقد أدى إبطال الوقف الأهلى إلى تولد حالة من الإحباط لدى الناس، فصدر قانون تصحيح الوقف الإسلامى Validating Islamic Waqf Act عام ١٩١٣ م متضمنا الحكم بصحة الوقف الأهلى، على خلاف مفهوم الوقف فى القانون الإنجليزى الذى يشترط فى الوقف التمحض فى معنيى البر والتبرع، فلا يصح أن يكون لمنفعة شخص الواقف أو منفعة أسرته؛ ولذا يبطل الوقف الأهلى فى هذا القانون.

أما فى مجال الأحوال الشخصية قد استمر العمل بأحكام المذهب الحنفى بعد أن فشلت الحكومة البريطانية فى تغيير قوانين الأسرة لفرض نظام أكثر اتفاقا مع المفاهيم الغربية فى

الزواج والطلاق. وتصدى العلماء لجهود هذه الحكومة، ونجحوا فى تجميع المقاومة الشعبية حتى كادت تحدث ثورة شعبية تطيح بالوجود البريطانى فى الهند؛ ولذا كفت بريطانيا عن السعى لتغيير النظام القانونى فى مجال الأسرة، وسعت بدلا من ذلك إلى اتباع الأسلوب الجزئى فى التغيير بإصدار قوانين جزئية فى موضوعات محددة. من ذلك قانون المنع من زواج الصغار الصادر عام ١٩٢٩م، والقانون الخاص بالتفريق بين الأزواج المسلمين الصادر عام ١٩٣٧م ، وهو القانون الذى يعطى الزوجة المسلمة الحق فى التفريق لأسباب تقترب من الأسباب التى أخذت بها القوانين المصرية الصادرة عامى ١٩٢٠م و ١٩٢٩م.

فى مصر:

دخلت إنجلترا مصر عام ١٨٨٢م بعد انتصارها على الجيش المصرى بقيادة أحمد عرابى. ولما كانت الخطة البريطانية فى التعامل مع الأوضاع القانونية المطبقة فى البلاد الإسلامية قد تبلورت هناك فى شبه القارة الهندية، فقد أمرت على الفور بتشكيل اللجان لوضع مشروعات القوانين فى غير مجال الأسرة، ووضعت هذه القوانين موضع التطبيق فى مصر ابتداء من عام ١٨٨٣م، أى فى العام التالى لاحتلالها البلاد. وصدرت بالفعل لائحة ترتيب المحاكم الأهلية فى ١٤ يونيو ١٨٨٣م، فنشأت المحاكم الجزئية والابتدائية ومحاكم الاستئناف بموجب هذه اللائحة، وكذلك صدر القانون المدنى فى ٢٢ من سبتمبر ١٨٨٣م، ونصت مادته الأولى على العمل بأحكامه فى كل جهة بعد مضى ثلاثين يوما من تاريخ افتتاح المحكمة الابتدائية التى تقع تلك الجهة فى إدارتها. ويدل هذه على انقطاع الصلة بين هذا القانون الجديد وبين المؤسسات القضائية القائمة قبل صدوره.

قام بوضع هذا القانون المدنى أحد المحامين الإيطاليين الذى كان يعمل قاضيا فى المحكمة المختلطة بالإسكندرية مع مشاركة من المرحوم محمد قدرى باشا. وتم وضع القانون باللغة الفرنسية أولا، ثم ترجم بعد ذلك إلى اللغة العربية، مما يقطع بأصل نشأته الغربية. ويكاد يكون هذا القانون منقولا من القانون المدنى المختلط المتأثر بالقانون المدنى الفرنسى.

ولا تختلف المفاهيم التى عالجها المشروع المدنى المصرى الصادر عام ١٨٨٣م، وأصله الفرنسى عن المفاهيم التى تناولها الفقه الإسلامى فى أغلب الأحوال، طبقا لما أثبته مخلوف المنياوى فى المقارنة التى عقدها بين القانون المدنى الفرنسى والمذهب المالكى، وهو ما أيده كذلك سيد عبد الله حسين فى دراسته المطولة التى تصدت لإجراء هذه المقارنة ذاتها. ولعل هذا التشابه الغالب هو الذى أدى إلى ضعف مقاومة التغيير، وعدم الثورة عليه، بل وتلقيه بالقبول أحيانا من منطق أن هذه بطاعتنا ردت إلينا.

ومهما قيل فى المزايا التى حققها هذا القانون من كونه تقنينًا حديثًا ارتبط بترتيب النظام القضائى ودرجات التحاكم وتيسير رجوع القضاة والمتقاضين إلى نصوصه وأحكامه، فإن عيوبه كثيرة. أول هذه العيوب أنه محض تقليد للقانون الفرنسى الصادر فى أوائل القرن التاسع عشر، وهو بهذا يتجاهل الأعراف المحلية التى تكونت بفضل تطبيق الشريعة الإسلامية فى البلاد على مر العصور، كما يتجاهل فى الوقت نفسه النظريات الفقهية الراقية التى احتواها الفقه الإسلامى كالتعسف فى استعمال الحق وكنظرية الحوالة، مطبقا بدلا من ذلك المفاهيم القانونية الفرنسية التى لم تكن قد وصلت بعد إلى هذا المستوى ذاته؛ ولذا نجده يأخذ بمفهوم الاستبدال (المادة ١٨٦ وما بعدها) بدلا من الحوالة. ومن جهة أخرى فإن هذا القانون مترجم عن الصياغة الفرنسية؛ ولذا عابه أحيانا عدم الوضوح مما يجدر أن يكون محل دراسة مستقلة.

يجدد عبد الرزاق السنهورى عيوب هذا القانون المدنى الصادر عام ١٩٨٣م بقوله: " **فيه نقص، ثم فيه فضول، وهو غامض حيث يجب البيان، مقتضب حيث تجب الإفاضة، ثم هو يسترسل فى التافة من الأمر، فيعنى به عناية لا تتفق مع أهميته المحدودة، يقلد التقنين الفرنسى تقليداً أعمى، فينقل كثيراً من عيوبه، وهو بعد متناقض فى نواح مختلفة، ويضم إلى التناقض أخطاء معيبة** ". وهكذا بدا أن الهدف هو التخلص من التطبيق الفقهى الإسلامى، وإحلال نظام قانونى آخر محله مهما كانت مثالب هذا النظام الجديد وعيوبه. ولم يكن وارد [(٨)] آنذاك التفكير فى دفع الفقه الإسلامى إلى التطوير أو تحديثه بإدخال بعض المفاهيم القانونية الغربية التى أثبتت التجارب العملية سلامتها وملاءمتها لتحقيق العدالة، كالتسجيل والتوثيق، وتعدد درجات التقاضى، فلم يكن الهدف سوى التخلص من شبح هذا الفقه ورجعيته لتكريس التبعية والاحتلال.

وقد صدر القانون التجارى المصرى فى ١٣ من نوفمبر ١٨٨٣م، أى بعد أقل من شهرين من صدور القانون المدنى. وقضت مادته الأولى بتعليق وجوب العمل به فى كل جهة من جهات القطر المصرى على مضى ثلاثين يوما من بدء افتتاح المحكمة الابتدائية الكائنة تلك الجهة بإدارتها. ويشمل هذا القانون الذى جاء فى أربعمائة وتسع عشرة مادة عددا من الموضوعات التى درج الفقهاء المسلمون على تناولها، بالمصطلحات الفقهية ذاتها فى بعض الأحيان، وبمصطلحات غربية غير مألوفة فى أحيان أخرى؛ إذ يتناول موضوع الشركات والتفليس والسمسرة والوكالة بالعمولة (الأجرة فى الاصطلاح الفقهى) والأوراق التجارية التى تشمل الكمبيالة (السفتجة فى الاصطلاح الفقهى) والشيك والسند الإذنى (الصكوك ورقاع الصيارفة فى الاصطلاح الفقهى).

وقد صدر في العام نفسه بمنهج النقل من القوانين الغربية كل من قانون التجارة البحرى وقانون المرافعات المدنية والتجارية وقانون تحقيق الجنايات وقانون العقوبات. ويلفت النظر هذا التسرع في تتابع صدور هذه القوانين، وكأنما أرادت سلطات الاحتلال الانتهاء من إحداث التغيير القانوني في ظروف صدمة الإحساس بالهزيمة وتشتت الوعي العام، فآثرت إصدار هذه القوانين الأساسية خلال عام واحد تقريبا من الهزيمة، وكأن هذا كان من بين الأولويات التي أرادها الاحتلال. وتشترك هذه القوانين جميعها في تجاهلها للظروف والأعراف المحلية، وفي غموض الصياغة الناشئ عن ترجمتها من الأصول الغربية، وفي بعدها عن التراث الفقهي. وإنما ترجع هذه العيوب إلى المنهج الذي قام عليه إصدار هذه القوانين، وهو الاستمداد من القوانين الغربية وفرض الاحتلال العسكرى لها.

أما إذا كان لنا أن نشير إلى شيء من النجاح الذي حققته هذه القوانين، فلاشك في أنها كانت أيسر في الرجوع إليها بالنسبة للمشتغلين بالعمل القانوني الذين لم يتلقوا تدريبًا في الفقه الإسلامي، كما أنها ركزت على الجانب العملي القانوني، ووحدة العمل القضائي، وساعد هذا على تقديم بعض الحلول لمشكلات التقاضي التي كانت محلا للشكوى قبل صدور هذه القوانين. وقد كان بالوسع تحقيق هذه الأوجه الإصلاحية بمنهج آخر غير منهج الاستمداد من القوانين الغربية مما توجبه العدالة ويقتضيه التطور. غير أن ظروف الاحتلال وتمسك الفقهاء بأساليب التأليف التقليدية، فيما يدل عليه ما رواه **رشيد رضا** عن **رفاعة الطهطاوى** كانا السببين في فرض هذه الحلول العرجاء التي لم يسبق لأمة أن اتجهت إلى مثلها.

ولم تقف السلطات البريطانية عند هذا الحد، وإنما سعت بعد ذلك إلى ربط نظام التقاضي في مصر بالنظام السائد في بريطانيا، يشهد على ذلك المستشار محمد شريف بقوله: "كان هدف الاحتلال هو جعل التقاضي (أى في مصر) خاضعًا للنظام القضائي في بلادهم... وقد قال المستشار برينوت الإنجليزي: إن الاستئناف في القضايا الهامة يجب أن يرفع إلى المحاكم البريطانية في انجلترا. ولأجل أن يصلوا إلى هذا الغرض جعلوا تعليم القانون باللغة الإنجليزية في مدرسة الحقوق بالقاهرة، وجعلوا امتحان طلبة السنة النهائية فيها بمعرفة النائب العام الإنجليزي "كوريت بك" (٩).

ويمكن القول دون أدنى مبالغة بأن التطور القانوني الذي حدث في مصر في نهاية القرن التاسع عشر لم يطرأ عليه شيء ذو بال حتى منتصف القرن العشرين، وإن ظهرت أبنية المحاكم الباذخة أحيانا، إذا قورنت بمباني المؤسسات التعليمية، كما جرى إنشاء مدرسة الحقوق لتعليم القانون فيها، وأسند هذا التعليم إلى عدد من الأساتذة الأجانب، وبدأت تظهر مهنة المحاماة، ويشتغل بها العديد من نجوم المجتمع والسياسة، وتنتشر مكاتبهم في

عواصم المحافظات، حتى باتت تشكل مظهرا ثابتا فيها، وبدأت تصدر بعض المدونات القانونية التى تغيت شرح مواد القوانين الأساسية، ودارت عجلة التقاضى بأساليب لم يكن للبسطاء عهد بها من قبل، وإن تحملوا تكلفتها فى رسوم التقاضى وأجور المحامين الذين بدا على بعضهم مظاهر الثراء الفاحش من عملهم.

فى السودان:

اتبعت إنجلترا فى السودان لإحداث التغيير أسلوبًا مختلفًا عما أخذت به فى مصر؛ إذ فرضت عليه عقب احتلالها له قانونًا جنائيًا مستمدًا من نظيره الهندى، وإن تميز عنه بالاحتفاظ بنظام الدية الفقهية، فى محاولة لإضفاء نوع من التلاؤم مع الظروف المحلية الخاصة. ولم تصدر السلطات الحاكمة فى السودان فى نطاق المعاملات المدنية قانونًا للالتزامات والحقوق الشخصية والعينية والعقود المختلفة، لكن جاء النص فى قانون القضاء المدنى الصادر عام ١٩٠٠م على أنه إذا لم يرد نص قانونى يحكم موضوع النزاع، فإن على المحاكم أن تطبق فى القضية المعروضة أمامها ما يحقق العدل والإنصاف ويقضى به الضمير السليم، وهو ما فتح الباب لأن يقوم القضاة البريطانيون والسودانيون المدربون على أحكام القانون الإنجليزى وسوابقه بتطبيق هذه الأحكام وتلك السوابق التى يعرفونها ويرونها الأكثر ملاءمة للعدالة والإنصاف وحكم الضمير السليم، وأخذت تتغلغل عن هذا الطريق روح القانون الإنجليزى فى مجال القضايا المدنية.

وفى عام ١٩٠٢م صدر قانون المحاكم الشرعية السودانية؛ ليحصر اختصاص هذه المحاكم فى مجال الأحوال الشخصية وحدها، حيث جاء النص فى المادة السادسة منه على أن المحاكم الشرعية تختص بالحكم فى مسائل الزواج والطلاق والأوصياء على القصر والوقف والهبة والمواريث والوصية، إذا كان النزاع بين أطراف يدينون بالدين الإسلامى. وللمحكمة الشرعية، بمقتضى هذه المادة ذاتها، أن تنظر فى أية مسألة أخرى سوى ما ذكر، بشرط أن يقدم جميع الأخصام، سواء كانوا مسلمين أم لم يكونوا كذلك، طلبًا رسميًا موقعًا منهم يطلبون فيه من المحكمة الشرعية النظر فى قضيتهم، متعهدين فى هذا الطلب بقبول أحكام الشريعة الإسلامية.

وطبقًا لهذه المادة، فإن اختصاص المحاكم الشرعية بالفصل فى قضايا الأحوال الشخصية اختصاص مطلق، على أن هذا الاختصاص فى غير مجال الأحوال الشخصية اختصاص مقيد برضا الخصوم، وقبولهم أحكام الشريعة الإسلامية فى نزاعهم.

ومن جهة أخرى، فقد نصت المادة الثامنة من قانون المحاكم الشرعية السودانية الصادر

عام ١٩٠٢م، على أن لقاضى القضاة أن يسن على حسب الأحوال - بمصادقة الحاكم، مع مطابقة هذا القانون القواعد التى تجرى عليها المحاكم الشرعية فى أحكامها وتشكيلها واختصاصها وكل عمل يتعلق بها. وقد فتحت هذه المادة المجال لإصدار قاضى القضاة العديد من المنشورات الشرعية التى تضمنت الأحكام الواجبة التطبيق. وفى عام ١٩١٥م صدرت لائحة ترتيب وتنظيم المحاكم الشرعية التى جاء فى مادتها رقم ٥٣ وجوب العمل بالرأى الراجح من مذهب أبى حنيفة فى جميع المحاكم الشرعية، إلا فى المسائل التى يصدر فيها قاضى القضاة منشورات أو مذكرات قضائية، فإن العمل يكون بهذه المنشورات أو المذكرات.

وبهذا اكتملت جوانب ازدواجية العمل القضائى والتشريعى فى السودان أسوة بما حدث فى مصر، حيث وجد نوعان من المحاكم: يلتزم أولهما بالعمل بأحكام الشريعة الإسلامية، وذلك فى مجال الأحوال الشخصية كما تقدم، أما الأخرى فهى المحاكم المدنية التى تعمل على تكريس مفاهيم القانون الإنجليزى. وإنما نشأت هذه الازدواجية باتخاذ منهج الاستمداد من القوانين الغربية فى تطوير الأوضاع القانونية العتيقة، وذلك فى ظروف احتلال إنجلترا للسودان.

فى الجزائر وتونس والمغرب:

يتفق التغيير القانونى الذى أحدثته فرنسا فى الجزائر مع التطورات التى حدثت فى الهند إلى حد كبير؛ فقد فرضت فرنسا، منذ استقرار الأوضاع لها هناك عام ١٨٥٠م، قوانينها التى تطبق فى البلاد الفرنسية ذاتها، وذلك فى المجالات المدنية والجنائية، وانحصرت الأحكام الشرعية المعمول بها فى الجزائر فى مجال الأحوال الشخصية وحدها. ولم يحدث تغيير من أى نوع للقانون الشرعى المعمول به فى تونس حتى عام ١٨٨١م، والمغرب حتى عام ١٩١٢م حين بسطت فرنسا حمايتها عليهما فى هذين التاريخيين، حيث اقتصر اختصاص المحاكم الشرعية التقليدية بدءاً من ذلك على مجالات الأحوال الشخصية، على حين أسندت القضايا المدنية والجنائية إلى محاكم القواد والوزراء فى تونس، وإلى محاكم القواد والباشوات فى مراكش. ومع ذلك فقد ظلت هذه المحاكم على العمل بالأحكام الشرعية، نظرا إلى أن صيغة الحماية التى بسطتها فرنسا على هذين البلدين لم تكن تسمح لها بالتدخل التشريعى. وقد استمر هذا الوضع نفسه فى نيجيريا الشمالية، منذ أن فرضت إنجلترا حمايتها عليها فى عام ١٩٠٠م . ولهذا فقد تأخر الاستمداد من القوانين الغربية فى هذه البلاد حتى وقت متأخر، وصدرت فيها قوانين شرعية قبل فرض الحماية عليها، مثل مجلة الالتزامات والعقود التونسية التى صدرت عام

١٩٠٦م، معتمدة على المصادر الفقهية الشرعية، وكان قد وضع مشروع هذه المجلة المستشرق الإيطالى .D.Santillana وضمنه كثيراً من أحكام المذهب المالكى مع الأخذ ببعض أحكام المذاهب الأخرى، فيما أشار إليه فى كتابه الذى نشره عام ١٩٢٦م[١٠] عن القانون الإسلامى المالكى مقارنا بالمذهب الشافعى. وكان الهدف من إصدار هذا التشريع هو تحقيق الإصلاح القانونى بمناهج الفقه الإسلامى، وأعتقد أن هذا القانون لم يظفر بالعناية الواجبة من قبل الدارسين لتاريخ الفقه الإسلامى على الرغم من أنه هو ومجلة الأحكام العدلية يمثلان منهج الإصلاح التشريعى المستند إلى المنهج الفقهى.

فى ليبيا:

استمرت ليبيا فى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية منذ الفتح الإسلامى. وكان الفقه المالكى أساس القانون المطبق فى البلاد. ولما دخلت ليبيا تحت الحكم العثمانى خضعت للتنظيمات القانونية لدولة الخلافة، فطبقت فيها مجلة الأحكام العدلية التى سبقت الإشارة إلى اشتمالها على ١٨٥٠ مادة فى القواعد والمعاملات والعقود وإجراءات التقاضى والإثبات، كما طبق فيها أيضا أحكام قانون نامة الذى أشتمل على ثلاثة أبواب: **أولها** : باب الأمن على النفس، **والثانى** : باب الأمن على المال، **والثالث** : باب الأمن على العرض. وقد طبق هذا القانون على جميع الولايات، ومنها ليبيا.

ثم لما بدأت إيطاليا احتلالها لليبيا من عام ١٩١١م، والذى أكملته قبل الحرب العالمية الأولى، فرضت إيطاليا هى الأخرى قوانينها التى كان يصدرها وزير المستعمرات. وكان يجرى تعيين القضاة والكتبة فى المحاكم من بين الإيطاليين، كما كانت لغة المرافعة وكتابة محاضر الجلسات هى اللغة الإيطالية[١١]. ومن الواضح الذى لا يحتاج إلى بيان أن هذه الإجراءات الجديدة من شأنها تعقيد الوصول إلى العدالة، وجعلها حكرا على هؤلاء الذين يستطيعون التعامل باللغة الإيطالية، وحرمان البسطاء وعامة الناس من إدراكها، مما عساه أن يدفع بهم إلى نظام العدالة الذى يتيحه النظام العشائرى أو القبلى، وهو ما يعيق التنمية والتحديث والتجديد والإصلاح.

فى الخليج العربى:

وبقيت المملكة العربية السعودية واليمن وعمان وقطر والإمارات العربية المتحدة على الاحتفاظ بنظامها القضائى القائم على تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية. ويرجع ذلك إلى معافاة أهل هذه البلاد من الاحتلال الغربى المباشر، واستمر الإصلاح التشريعى مستندا فى أساسه إلى منهج التفكير الفقهى. من ذلك محاولة الملك عبد العزيز آل سعود الذى فكر

فى وضع مجلة للأحكام الشرعية، على غرار مجلة الأحكام العدلية، إلا فى عدم التقيد بمذهب إمام واحد [١٢]، غير أن هذه الرغبة لم يكتب لها النجاح، وصدر قرار الهيئة القضائية عام ١٩٢٨م (فى ٧ من المحرم ١٣٤٧) ينص على ما يلى :

أ - يكون مجرى القضاء فى جميع المحاكم منطبقًا على المفتى به من مذهب الإمام أحمد بن حنبل.

ب - إذا سار جريان المحاكم الشرعية على المفتى به من المذهب المذكور، ووجد فى تطبيقه على مسألة من مسائله مشقة ومخالفة لمصلحة العموم يجرى النظر والبحث فيها من باقى المذاهب بما تقتضيه المصلحة.

ج - يكون اعتماد المحاكم فى سيرها على المذهب على الكتب التالية :

- شرح المنتهى - شرح الإقناع، فما اتفق فيه كلاهما فهو المتبع، وما اختلف فيه فالعمل بما فى المنتهى، وإذا لم يجد القاضى نص القضية فى الشروح المذكورة طلب نصها فى كتب المذاهب الأخرى.

وعلى الرغم من هذا التقيد بقواعد المذهب الحنبلى بوجه العموم، فقد ترك الباب مفتوحًا أمام القضاة للأخذ باجتهادات المذاهب الأخرى للمصلحة العامة، وقد درجت المملكة العربية السعودية على إصدار عدد من القوانين التى استوجبها التطور الحديث كقوانين البلديات والجمارك والجنسية. وما إلى ذلك مما يتطلبه التنظيم الحديث فى المجتمع، ولا تبدو مع ذلك شواهد على وجود دوافع لتحقيق المحاولة التى طالب بها الملك عبد العزيز، رغم مضى أكثر من نصف قرن على الدعوة إليها .

وقد كان العمل بالرأى الراجح فى المذهب الحنفى هو المرجع فى القضاء فى دولة الكويت، واستمر ذلك إلى أن أصدر الشيخ جابر الصباح عام ١٩٣٨م أمره بتطبيق مجلة الأحكام العدلية، التى كانت قد طبقت فى الشام بمدلوله الواسع (سوريا ولبنان وفلسطين والأردن) والعراق منذ صدورها عام ١٨٧٦م. وبهذا فإن المجلة قد طبقت فى الكويت بعد انهيار الدولة العثمانية. ولقد مثل تطبيق أحكام المجلة فى الكويت - طبقا لما جاء فى مقدمة الطبعة الأولى للقانون المدنى الكويتى - إصلاحًا تشريعيًا وقضائيًا عملاقًا وفذًا. ولكن تدفق النفط ابتداء من أواخر الأربعينيات، وتغير نمط الحياة، وصدور التشريعات الحديثة المتعلقة ببعض أنواع المعاملات التى كانت تنظمها المجلة؛ أدى إلى تضييق مجال تطبيق أحكامها، وبدء التفكير فى إصدار قانون مدنى يحل محل المجلة، وهو ما حدث بالفعل فى عام ١٩٧٧م. ومن أهم القوانين التى كانت قد صدرت قبل ذلك فى المعاملات التى نظمتها

المجلة قانون التجارة الصادر عام ١٩٦١م، وقانون التسجيل العقارى الصادر عام ١٩٥٩م، وقانون التأمينات العينية الصادر عام ١٩٦١م، وقانون تنظيم الالتزامات الناشئة عن العمل غير المشروع الصادر عام ١٩٦١م والمعدل بالقانون رقم ٤٢ لسنة ١٩٦٧م، ثم بالمرسوم رقم ٧٣ لسنة ١٩٧٦م، وقانون العمل فى القطاع الأهلى الصادر عام ١٩٦٤م، وقانون العمل فى القطاع الحكومى الصادر عام ١٩٦٠م، وقانون العمل فى قطاع الأعمال النفطية الصادر عام ١٩٦٩م.

فى الشام والعراق:

أما بلاد الشام والعراق فقد طبقت فيهما الخلافة العثمانية أحكام المجلة العدلية فى مجال المعاملات المدنية ونظام التقاضى والإثبات، بدءاً من عام ١٨٨٧م. وتعد هذه المجلة أهم تقنين لأحكام الفقه الإسلامى فى هذا المجال فى العصر الحديث، وقد جرت المجلة على النسق القانونى فى الترتيب والتبويب حتى يسهل على المشتغلين بالعمل القانونى الرجوع لأحكامها، مع احتفاظها فى الوقت نفسه بأحكام المذهب الحنفى. وقد ساعدت هذه المجلة على تحقيق نهضة فقهية كبيرة تمثلت فى كثرة شروحها واتساع مجال تطبيقها بحيث شملت العراق والأردن وفلسطين وسوريا ولبنان بالإضافة إلى قبرص وتركيا، ولم ينته العمل بها فى الأردن إلا عام ١٩٧٦م، وهو العام الذى صدر فيه القانون المدنى الأردنى. وأفادت هذه المجلة فى أمر آخر له أهميته، وهو استمرار العمل بأحكام الفقه الإسلامى فى البلاد فترة طويلة، حيث لم تستطع حكومات الاحتلال الإنجليزى أو الفرنسى التى طرأت على هذه البلاد فى أعقاب هزيمة الدولة العثمانية فى الحرب العالمية الأولى أن تفرض قوانينها المستمدة من الأصول الغربية على النحو الذى حدث فى بلاد عربية أخرى. وقد استمر العمل فى هذه البلاد كذلك بأحكام القانون الجنائى الذى أصدرته دولة الخلافة العثمانية عام ١٨٥٨م، وبأحكام القانون التجارى الذى صدر عام ١٨٥٠م. وعلى الرغم من تأثر هذين القانونين ببعض الأحكام القانونية الغربية فإنهما لم ينفصلا عن الأصول التشريعية الإسلامية.

فى الخلافة العثمانية وتركيا:

دب الضعف إلى الدولة العثمانية فى القرن التاسع عشر، وفشلت الدولة ببنائها المحافظ فى التصدى للقوى الغربية الطامعة التى تسللت قوانينها الجنائية والتجارية، إلى بلاد الخلافة عن طريق نظام الامتيازات الأجنبية الذى حقق للرعايا الغربيين الاحتكام إلى قوانينهم الخاصة؛ مما أدى إلى التعرف إلى هذه القوانين، حتى بدأ بعض الراغبين فى

إصلاح أحوال دولة الخلافة المطالبة بتطبيق هذه القوانين، اعتقادا بأهميتها في تحقيق التحديث، وعملاً على إقناع الدول الغربية بإلغاء نظام الامتيازات الأجنبية " الذى أصبح عبئا يصعب احتماله في ظل تزايد الشعور الوطنى بأهمية السيادة القومية (١٣)" . وتبلورت دوافع التغيير القانونى لذلك في المجالين التجارى والجنائى، وهو ما أسفر عنه صدور القانون التجارى عام ١٨٥٠م، وهو ترجمة مباشرة في بعض أجزائه للقانون التجارى الفرنسى، كما اشتمل على بعض المواد المتعلقة بتنظيم دفع الفوائد الربوية. وقد صدر عام ١٨٥٨م القانون الجنائى الذى كان هو الآخر ترجمة للقانون الجنائى الفرنسى، وأسقط منه نظام الحدود الشرعية كلها إلا من العقوبة بالقتل على الردة. صدر عام ١٨٦١م قانون المرافعات التجارية، ثم تلاه عام ١٨٦٣م القانون البحرى التجارى؛ ولتطبيق ذلك وجب تأسيس نسق جديد من المحاكم النظامية التى كان على العاملين فيها أن يتزودوا بالثقافة القانونية اللازمة لهم؛ لتفسير هذه القوانين الغربية الأصل وإعمالها. وأسند إلى هذه المحاكم النظر في القضايا المدنية جميعها، وأسند للمحاكم الأخرى (التقليدية) النظر في قضايا الأحوال الشخصية. وإنما صيغت مجلة الأحكام العدلية في هيئة مواد متتابعة للتيسير على قضاة المحاكم النظامية الذين وجب عليهم إعمال أحكام المذهب الحنفى في المعاملات المالية التى لم تنظمها هذه القوانين الحديثة (١٤).

وسيطرت هذه الازدواجية على التشريعات العثمانية خلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين. ولم يلبث كمال أتاتورك بمجيئه إلى السلطة وإلغاء نظام الخلافة أن اتجه بقوته كلها إلى التغيير، وقطع الجذور بالتراث العظيم للدولة العثمانية؛ وأسفر هذا في التشريع عن إصدار قانون جنائى إيطالىّ الأصل عام ١٩٢٦م، كما صدر عام ١٩٢٧م قانون مدنى كامل بشقيه العينى والشخصى مستمدا من القانون السويسرى، وهذه هى الحالة الوحيدة في العالم الإسلامى التى جرى فيها الاستمداد من القوانين الغربية في مجال الأحوال الشخصية. وقد صدر كذلك عام ١٩٢٨م قانون المرافعات الجنائية مستمدا من القانون الألمانى. ولم يخضع تعيين الأصل القانونى المأخوذ عنه لأى نوع من التحليل، وإنما لعبت الصدفة دورها في ذلك؛ إذ يرجع اختيار تركيا للقانون المدنى السويسرى إلى أن وزير العدل التركى كان قد درس القانون السويسرى فرجح كفته (١٥).

في البلاد الإسلامية الأخرى:

خضعت نيجيريا للحماية الإنجليزية عام ١٩٠٠م على نحو لا يسمح للسلطات البريطانية بالتدخل المباشر لتغيير النظام القانونى والقضائى القائم؛ ولذا استمر الفقه

المالكى هو المصدر الذى تلتزم محاكم القضاة ومحاكم المظالم الخاصة بالأمراء بتطبيق أحكامه فى القضايا المدنية أو الجنائية على السواء . غير أن السياسة البريطانية قد اشترطت على هذه المحاكم ألا تطبق العقوبات الحدية فى السرقة بقطع اليد ، وفى زنا المحصن بالرجم . أما عقوبة الجلد فى شرب الخمر والقذف وزنا غير المحصن فقد بقى من حق هذه المحاكم أن توقعها .

ومع ذلك ، فقد أمكن للسلطات البريطانية خلق الازدواجية القانونية فى الشمال النيجيرى بإنشاء محاكم بريطانية تعمل بمقتضى أحكام القانون الإنجليزى فى المجال الجنائى . وخلق هذا نوعا من التوتر بين هذين النوعين من المحاكم ، حيث كان يجب التعارض فى كثير من الأحوال ؛ لتحديد المحكمة المختصة بالنظر فى القضية ، حتى يتسنى تحديد القانون المقضى به . وقد زال هذا التوتر بعد تبنى القانون الجنائى النيجيرى المستمد من القانون الجنائى الإنجليزى فى عمومه باستثناء بعض الأحكام القليلة المأخوذة من الفقه الإسلامى .

أما إندونيسيا فقد نقلت إليها هولندا قانونها العام والجنائى ، عقب احتلالها لها فى أوائل القرن التاسع عشر ، وانحصر تطبيق الأحكام الشرعية فى مجال الأحوال الشخصية منذ هذا التاريخ .

وقد كانت أحكام الشريعة الإسلامية هى المطبقة فى ماليزيا وسنغافورة والملايو كذلك ، غير أن هذه البلاد قد خضعت لذات التطورات التى انتهت بها إلى انحصار تطبيق أحكام الشريعة فى مجال الأحوال الشخصية .

إجمال:

من هذا كله يتضح أن العالم الإسلامى كله قد اضطر إلى إجراء تغيير بعيد المدى فى المائة سنة الأخيرة ، ولم ينج من هذا سوى بلاد الجزيرة العربية فى مجموعها ، وخصوصا تلك التى لم تقع تحت الاحتلال . ومن جهة أخرى ، فقد استمرت بلاد الشام والعراق فى تطبيق أحكام المجلة العدلية على الرغم من وقوعها تحت الانتداب بعد هزيمة دولة الخلافة العثمانية فى الحرب العالمية الأولى ، ولعل هذا راجع إلى وجود المجلة وعمق الإصلاح الذى أحدثته إلى الحد الذى لم تستطع سلطات الانتداب إجراء أى تغيير تشريعى فى هذه البلاد .

ويتسم هذا التغيير القانونى الذى حدث فى العالم الإسلامى على هذا النحو بالخصائص التالية :

١ـ اتساع ظاهرة الاستمداد من القوانين الغربية بوجه العموم ، ومن القانونين الفرنسى

والإنجليزى، وهما نظامان قانونيان مختلفان، على وجه الخصوص. وإنما غلب أى من هذين القانونين فى هذا الجزء من العالم الإسلامى أو ذاك تبعا لاختيار قوة الاحتلال ذاتها.

٢ـ اطراد التغيير فى بلاد العالم الإسلامى التى خضعت للاحتلال وفق خطة غير معلنة، أتت ثمارها فى النهاية فى تطبيق نظام قانونى مختلف عن النظام القانونى الذى جرى تطبيقه فى هذه البلاد قرونا عديدة.

٣ـ خلق هذه الازدواجية القانونية المتمثلة فى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية فى مجال الأحوال الشخصية والقوانين الغربية الأصل فى المجالات القانونية الأخرى. وتبلغ هذه الازدواجية درجة بالغة التعقيد فى هذه الأحوال التى نشأت فيها محاكم شرعية تطبق أحكام مذهب فقهى معين فى المجال الجنائى، وتنشأ معها محاكم أخرى تطبق القانون الجنائى الغربى الأصل فى المجال نفسه. وقد كان هذا هو حال التطبيق القانونى فى نيجيريا. ومن المؤكد أن هذه الازدواجية ما تزال على رأس المشكلات التى نحسها فى القضاء والقانون والتعليم القانونى.

٤ـ يمكن أن يكون الاستمداد من القوانين الغربية منهجا للإصلاح، وحل بعض المشكلات القائمة فى إدارة العدالة فى المجتمع، غير أنه لا يمكن أن يكون المنهج الوحيد للإصلاح. وقد رأينا بعض البلاد الإسلامية التى استطاعت تحقيق الإصلاح التشريعى بالاعتماد على أحكام الفقه الإسلامى. من ذلك المحاولة الناجحة لمجلة الأحكام العدلية، والمحاولة الأخرى التى قامت بها تونس عام ١٩٠٦م حين أصدرت قانونه المدنى المستمد من الفقه الإسلامى.

٥ـ تجاهل القوانين الغربية الأصل للعادات المحلية ولأحكام الشريعة الإسلامية، وما فى هذه القوانين من غموض فى كثير من الأحوال كان من العيوب التى اشتملت عليها هذه القوانين؛ وهو ما أدى إلى تطويرها فيما بعد بهدف عقد صلة بينها وبين الشريعة الإسلامية على النحو الذى عبرت عنه تجربة القانون المصرى الجديد التى أرسى أسسها عبد الرزاق السنهورى، والتى لاقت تقديرا فى عدد كبير من البلاد العربية.

* * *

الفصل الثانى: التطبيق الشرعى فى البلاد العربية الإسلامية

تقديم:

لعله اتضح مما سبق أن الألوان التى ترسم خارطة التطبيق القانونى فى بلاد العالم العربى و الإسلامى فى غير مجال الأحول الشخصية، كانت تتسم غداة انتهاء الحرب العالمية الأولى بقدر غير قليل من التنافر و الاختلاف و التمايز على النحو التالى:

١ـ تطبيق بعض البلاد العربية أحكام الفقه الإسلامي، دون أن تعمد إلى تقنين هذه الأحكام، و دونما تأثر بالتفكير القانوني الغربي من أي وجه، و ذلك كالدول التي تشملها الجزيرة العربية بوجه العموم، وتلتحق بها نيجيريا وأفغانستان.

٢ـ تطبيق بعض البلاد العربية الإسلامية أحكاما فقهية خالصة في بعض المجالات، بعد تقنين هذه الأحكام، مع تطبيق أحكام فقهية مختلطة بأحكام أخرى غربية الأصل. وهذا ما نراه في تركيا وبلاد الشام والعراق حيث جرى تطبيق أحكام المجلة العدلية، المستمدة من المذهب الحنفي في المجالات المدنية ونظام القضاء والإثبات على حين جرى تطبيق القانون الجنائي العثماني الصادر عام ١٨٥٨م، وهو قانون شرعي في كثير من أصوله، وإن استمد كذلك بعض الأحكام القانونية الغربية.

٣ـ تطبيق بعض البلاد العربية والإسلامية قوانين غربية الأصل، كما هو الحال في مصر والسودان والهند وإندونيسيا وسنغافورة والملايو.

وهكذا تتألف صورة التطبيق القانوني في العالم الإسلامي في الفترة المذكورة في غير مجال الأحوال الشخصية من بلاد استمرت على حالها السابق، دون تطوير في نظامها القانوني أو تغيير له، ومن بلاد أخرى اتجهت إلى قبول نوع من التطوير لنظامها القانوني والقضائي، والأخذ بقوانين غربية الأصل والمصادر والملامح.

وقد اتجهت حركة التطور في هذه البلاد بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، إلى تحقيق نوع من الانسجام بين عناصر الصورة أو جعلها أقل تنافرا ؛ إذ ستلجأ المجموعة الأولى بعد فترة تردد إلى إحداث نوع من التطوير في نظامها القانوني، كما ستلجأ المجموعة الثالثة إلى إحداث نوع من التوفيق بين نظمها القانونية، وبين أحكام الشريعة الإسلامية على النحو الذي عبرت عنه المحاولة المصرية في مجال القانون المدني، على حين نجد أن المجموعة الثانية قد سعت إلى تطوير الأوضاع القانونية السائدة فيها بقبول أكثر للمفاهيم القانونية الغربية. وهذا ما سوف يتضح في التناول التالي :

التطور في المملكة العربية السعودية والإمارات :

التزمت المملكة العربية السعودية منذ نشأتها بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية. وقد جاء التعبير عن هذا الالتزام في المؤتمر الذي عقده العلماء بمكة في ٨ من شعبان سنة ١٣٤٥هـ (فبراير ١٩٢٧) بناء على طلب الملك عبد العزيز، حيث أكد العلماء في هذا المؤتمر أنه لا يحكم إلا بالشرع المطهر. ومع ذلك فقد أصدر الملك عبد العزيز عدداً من القوانين التي تتناول الكثير من الموضوعات التي تتطلبها الحياة العملية ودقة الإدارة

والتنظيم لشئون الدولة، من ذلك قانون الجمارك الصادر فى ٣ من صفر ١٣٤٩هـ ويشتمل على ٢٩٥ مادة، ومن ذلك نظام مصلحة الصحة والإسعاف الذى يتكون من ١١١ مادة ونظام دائرة البلدية بمكة المكرمة، ويتألف من ٦٢ مادة ونظام تشكيلات المحاكم الشرعية الصادر فى ٤ من صفر ١٣٤٦هـ، ويتألف من ٦٣٣ مادة، وهذا النظام منقول عن القوانين التجارية العثمانية فيما قرره مجلس الشورى؛ ولذا أجاز هذا النظام عقد التأمين الذى أجازته القوانين العثمانية. وقد صدر كذلك نظام الأوراق التجارية لسنة ١٣٨٣هـ فى ١٢٠ مادة كما ظهر نظام الشركات لسنة ١٣٨٥هـ فى ٢٣٣ مادة، كما صدرت قوانين تجارية أخرى كثيرة، وكذلك صدرت أنظمة عديدة تتعلق بالبترول واستخراجه واستغلاله وتصديره للخارج.

وكذلك صدرت أنظمة أخرى تتعلق بالعمل والعمال ونظام التأمينات الاجتماعية كان موضع أخذ ورد بين العلماء، وإن صار الأمر إلى قبول العلماء فى السعودية لأحكام هذه النظم، واعتبارها متفقة مع الأصول الشرعية العامة على الرغم من عدم ورود نصوص فقهية تتعلق ببعض أحكام هذه النظم.

ويجب الالتفات إلى أن المنهج الذى صارت عليه صياغة هذه النظم يتسم بما يلى :

١ـ تحقيق المصالح الاجتماعية العامة اللازمة لدقة التنظيم والإدارة لشئون الدولة الحديثة.

٢ـ عدم المخالفة للأصول الشرعية العامة، وإن لم ينص الفقهاء المسلمون فى كتب الفقه المألوفة على هذه الأحكام.

٣ـ التأثر بالقوانين العثمانية، وخاصة فى مجال التجارة والأراضى، ومعناه أن المملكة العربية السعودية قد استطاعت بهذه القوانين الحفاظ على التزامها بتطبيق أحكام الشريعة وتطوير نظامها القانونى بما يحقق لها المصالح التى تتطلبها الحياة الاجتماعية الحديثة. ويمكن القول دون أدنى مبالغة بأن هذا المنهج لم يخفق فى تلبية احتياجات التطور الاجتماعى والاقتصادى الذى نراه فى المملكة الآن.

ولا يختلف الحال فى دولة الإمارات، سواء فى الالتزام العام بالعمل على تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية أو فى الاتجاه إلى تقنين عدد من الموضوعات التى استوجب التطور تقنينها.

يدل على الالتزام العام بالعمل بأحكام الشريعة الإسلامية فى دولة الإمارات ما جاء فى المادة السابعة من الدستور المؤقت للدولة من: أن الإسلام هو الدين الرسمى للاتحاد

والشريعة الإسلامية مصدر رئيسى للتشريع فيه، ولغة الاتحاد الرسمية هى اللغة العربية. وتفيد هذه العبارة أن هناك مصادر أخرى ثانوية إلى جانب الشريعة الإسلامية؛ فقد أوضح المشرع وجوب الاستناد إلى قواعد العرف ومبادئ القانون الطبيعى والمقارن فيما لا يتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية التى هى المصدر الرئيسى للتشريع بنصه فى المادة الخامسة والسبعين من القانون الاتحادى رقم ١٠ لسنة ١٩٧٣م على: أن الواجب على المحكمة الاتحادية العليا أن تطبق أحكام الشريعة الإسلامية والقوانين الاتحادية والقوانين المعمول بها فى الإمارات الأعضاء فى الاتحاد المتفقة مع أحكام الشريعة الإسلامية، كما تطبق ما لا يتعارض مع أحكام تلك الشريعة من قواعد العرف ومبادئ القانون الطبيعى والقانون المقارن. وإنما كانت هذه المصادر ثانوية لاشتراط اتفاق القوانين المستمدة منها مع القواعد العامة للشريعة الإسلامية. وبهذا يتضح أن الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع. ومن جهة أخرى فإن النص فى المادة السابعة السابقة الذكر على: أن الإسلام هو الدين الرسمى للدولة، يستلزم اعتبار الشريعة المصدر الرئيسى للتشريع، وأن المصادر الأخرى يجب أن يتقيد الأخذ منها بعدم معارضتها للأصول الشرعية المرعية.

وقد استقر قضاء المحكمة العليا على مبدأ حاكمية الشريعة الإسلامية. وأشار إلى هذا المبدأ فى حكمه الصادر فى ١٥/ ١٢/ ١٩٨٦، حيث جاء فى هذا الحكم أن مفاد نصوص المادة السابعة من الدستور المؤقت والمادة الخامسة والسبعين من القانون رقم ١٠ لسنة ١٩٧٣م فى شأن المحكمة الاتحادية العليا والمادة الثامنة من القانون رقم ٦ فى شأن إنشاء محاكم اتحادية، هو وجوب اتباع المشرع الشريعة الإسلامية فى التشريع، وضرورة التزام المحاكم بهذه الشريعة عند الفصل فيما يعرض عليها من منازعات وأن للشريعة الإسلامية أولوية التطبيق على أية قاعدة قانونية. ويتفرع عن ذلك أنه لا يجوز تعطيل أى حكم قطعى من أحكام الشريعة الإسلامية إذا تعارض مع أى مبدأ قانونى وضعى. وهذا هو ما نص عليه هذا الحكم كذلك.

ولا خلاف فى أن فهم هذه النصوص على هذا النحو، هو ما جرى عليه التطبيق القضائى. يدل على ذلك تأييد المحكمة الاتحادية العليا حكما قضى ببراءة المتهم لعدم توافر الأدلة المتطلبة شرعا لإقامة حد الشرب. و فى ٢٨/ ٢/ ١٩٨٤ أيدت محكمة الاستئناف فى «أبوظبى» الحكم بالإعدام الصادر من محكمة جنايات أبوظبى فى ١٣/ ١/ ١٩٧٧ لتوافر شروط القصاص الشرعية، و لكنها قامت بتعديل منطوق الحكم فألغت عبارة شنقا حتى الموت و نبهت إلى ضرورة الإشارة فى الحكم إلى أحكام القصاص فى الشريعة الإسلامية كى يهتدى بها الحاكم عند اتخاذ قراره فى شأن التنفيذ؛ إذ جاء فى الحكم: " و مما تجدر

الإشارة إليه أن الإعدام فى القانون يقابل القصاص فى الشريعة الإسلامية، وبما أن القانون لم يحدد طريقة لتنفيذ حكم الإعدام؛ فيكون من المناسب أن تشير المحكمة إلى أحكام القصاص فى الشريعة الإسلامية؛ كى يهتدى بها سمو الحاكم عند اتخاذ قراره فى هذا الشأن". وألغى هذا الحكم التعويض الذى قضت به محكمة الجنايات باعتبار أنه يأخذ حكم الدية التى لا تجتمع مع القصاص. وقد جاء فى الحكم فى ذلك: "ومن حيث إنه بالنسبة إلى ما قضى به الحكم المستأنف من تعويض باعتبار أنه دية شرعية فإن من المقرر شرعا أنه لا يجوز الجمع بين القصاص وبين الدية؛ لأن القصاص هو عقوبة أصلية، على حين أن الدية فى حالة القتل العمد هى عقوبة بديلة عن القصاص". وبذلك يكون الحكم المستأنف بإلزام المستأنف تعويضا كدية لورثة القتيل غير قائم على سند من القانون مما يتعين معه إلغاء ما تضمنه الحكم من تعويض.

ولم يمنع هذا المنهج القائم على التقيد بأحكام الشريعة الإسلامية مسيرة التطوير القانونى والإصلاح التشريعى بمنهج يوفق بين مقتضيات الأصالة واحتياجات المعاصرة. وقد غذت دولة الإمارات السير فى هذا الاتجاه، فسنت قانون المعاملات المدنية الصادر بالقانون الاتحادى رقم ٥ لسنة ١٩٨٥م، والمعدل بالقانون لسنة ١٩٨٧م. وقد جاء فى مادته الأولى النص على أنه إذا لم يجد القاضى نصا فى هذا القانون حكم بمقتضى الشريعة الإسلامية، على أن يراعى تخير أنسب الحلول من مذهبى الإمام مالك والإمام أحمد بن حنبل، فإذا لم يجد فمن المذاهب المعتمدة الأخرى حسبما تقتضيه المصلحة، فإذا لم يجد حكم القاضى بمقتضى العرف، على ألا يكون متعارضًا مع النظام العام أو الآداب، وإذا كان العرف خاصة بإمارة معينة؛ فيسرى حكمه على هذه الإمارة.

وقد ربطت المادة الثانية بين هذا القانون وبين التراث الفقهى على نحو وثيق بما أوجبته من الرجوع فى فهم نصوصه وتفسيره وتأويله إلى قواعد وأصول الفقه الإسلامى. وليس هذا مجرد استنتاج؛ فقد أبانت المذكرة الإيضاحية أن هذه المادة قد وضعت لتثبيت ما يتميز به هذا القانون من ارتباطه بالفقه الإسلامى وأصوله؛ ولذا فإن فهم هذا القانون وتحليله يتطلبان درجة كبيرة من الوعى بأحكامه المبسوطة فى كتب الفقه، وبقواعد التفسير المدونة فى كتب أصول الفقه. وفى اعتقادى، أن هذه المادة تقدم معيارا جيدًا للحكم على القانون باقترابه من أحكام الشريعة الإسلامية، وقصده إلى تبنى أحكامها أو بعده عنها.

ومن أبرز الأمور التى أعانت على توثيق العلاقة بين أحكام هذا القانون، وبين أحكام الفقه الإسلامى، إعداد هذه المذكرة الإيضاحية المفصلة التى أبرزت المصادر الفقهية الخاصة بكل مادة. ولا شك فى أن وجود مثل هذه المذكرة ذو فائدة قصوى؛ لتيسير رجوع

المشتغلين بالعمل القانونى من قضاة ومحامين وغيرهم إلى مصادر الفقه الإسلامى. ويجب أن تيسر المؤسسات التعليمية والبحثية وصل هؤلاء المشتغلين إلى هذه المادة الفقهية والأصولية من أيسر الطرق.

ولا يعد هذا القانون مجرد ترديد لما أوردته الكتب الفقهية القديمة؛ إذ ترتبط نصوصه كذلك بما أحرزه التفكير القانونى المقارن من تقدم فى الصياغة، وفى التعبير عن المفاهيم القانونية التى تشتمل عليها المدونات القانونية الحديثة. وهو لهذا لا يفلت شيئا مما تناوله القانون المدنى المصرى. ومرجع عدم التناقض بين سمتى الحداثة والاستمداد من الفقه الإسلامى، هو الحرص على الالتزام بمعيار عدم تناقض الجديد المتبنى لأصول الشريعة وقواعدها العامة.

ولا يغيب عن البال، أن هذا القانون مستمد من نظيره الأردنى الصادر عام ١٩٧٦م، كما أن المذكرة الإيضاحية لهذا القانون تتفق فى أكثر أجزائها موافقة تامة، مع ما جاء فى المذكرة الإيضاحية لنظيره الأردنى؛ وإنما ذلك لأن القانون الأردنى ـ طبقا لما جاء فى مقدمة مذكرة القانون الإماراتى ـ قانون متكامل مستمد فى معظم أحكامه من الشريعة الإسلامية.

وإنما اعتمد هذا القانون على منهج التخير من المذاهب الفقهية المختلفة، ولم يتقيد بمذهب فقهى معين. وهذا هو المنهج الذى تبنته قوانين الأحوال الشخصية الصادرة فى أوائل هذا القرن، وانتقل منها إلى القوانين المدنية الصادرة فيما بعد. أما مصطلحاته فأكثرها فقهى، على الرغم من تغليب استخدام المصطلح القانونى أحيانا لدواعى الوضوح ومجاراة للمألوف بين الناس. ويتضح ذلك بالنظر إلى المواد المنظمة لعقد المقاولة (م ٨٧٢ إلى م ٨٩٦)، حيث جرى تفضيل استخدام مصطلح المقاولة على المصطلح الفقهى (الاستصناع)، دون أدنى محاولة للمزاوجة بين هذين المصطلحين أو الربط بينهما، وكانت المذكرة الإيضاحية هى التى تونت هذا الربط والإشارة إليه، ولعل تغير العرف اللغوى وتوخى الوضوح هو المسئول عن تفضيل استخدام مصطلح المقاولة على مصطلح الاستصناع.

وقد صدر فى دولة الإمارات قانون المعاملات التجارية رقم ١٨ لسنة ١٩٩٣م، وجاء فى ٩٠٠مادة، والقانون البحرى وقانون المرافعات المدنية والتجارية بمنهج يقوم على التوفيق بين الأصول الشرعية، وبين مقتضيات المصلحة الاجتماعية.

وصدر قانون العقوبات الاتحادى رقم ٣ لسنة ١٩٨٧م، وبدأ العمل به فى ٨/ ٣/ ١٩٨٨م بمنهج يجمع بين الاجتهادات الفقهية المعروفة، وبين المفاهيم القانونية المتطورة، وبذلك عد هذا القانون خطوة متقدمة فى تقنين أحكام الشريعة الإسلامية فى

الجنايات والعقوبات. ويتضح استلهام هذا القانون لأحكام الفقه الإسلامى من التقسيم الوارد فى المادة ٢٦ لأنواع الجرائم إلى جرائم حدود، وإلى جرائم قصاص ودية، وإلى جرائم تعزيزية. وقد نصت مادته الأولى على أنه تسرى فى شأن جرائم الحدود والقصاص والدية أحكام الشريعة الإسلامية، وتحدد الجرائم والعقوبات التعزيزية وفق أحكام هذا القانون والقوانين العقابية الأخرى. ومع ذلك فقد أخذ القانون فى المادة رقم ٢٦ للتقسيم القانونى للجرائم إلى الجنايات والجنح والمخالفات، وعرف كل قسم من هذه الأقسام بتعريفه المألوف فى القوانين الجنائية المعاصرة بعد إجراء تعديل طفيف فيه؛ ليناسب أحكامه المستمدة من الشريعة. وبذا أصبحت الجناية (م ٢٨)، هى الجريمة المعاقب عليها بأية عقوبة من عقوبات القصاص أو الحدود فيما عدا حدى الشرب والقذف أو الإعدام أو السجن المؤقت أو السجن المؤبد، كما أصبحت الجنحة (م ٢٩) هى الجريمة المعاقب عليها بالحبس أو الغرامة أو الدية أو الجلد فى حدى الشرب والقذف. أما المخالفة (م ٣٠) فهى كل فعل أو امتناع معاقب عليه بالغرامة التى لا تزيد عن ألف درهم أو بالحجز مدة تقل عن أربع وعشرين ساعة ولا تزيد على عشرة أيام.

وتتضح طبيعة هذا القانون ورجوعه إلى أحكام الشريعة مما نصت عليه مادته الأولى التى أوجبت الرجوع إلى أحكام الشريعة الإسلامية فى شأن جرائم الحدود والقصاص والدية. ويدل على هذا أيضا ما جاء فى مادته رقم ٣١٢ من الحكم بعقاب المسلم الذى يأكل لحم الخنزير مع علمه بذلك بالحبس وبالغرامة أو بإحدى هاتين العقوبتين شريطة علانية فعل الأكل. وفى المادة نفسها الحكم بهذه العقوبات ذاتها على من يحسِّن المعصية أو يحض عليها ويروج لها أو يغرى بارتكابها. وكذا قضى هذا القانون بالعقوبة على المجاهرة بالإفطار فى نهار رمضان (م ٣١٣)، بل وعلى الإساءة إلى المقدسات والشعائر المقررة فى الديانات الأخرى متى كانت هذه المقدسات والشعائر مصونة من وجهة الشريعة الإسلامية (م ٣١٥)، كما عاقب كذلك على التعامل بربا النسيئة : (م ٤٠٩ إلى م ٤١٢) فى المعاملات المدنية والتجارية، وعلى لعب القمار (م ٤١٣ إلى ٤١٦).

ومن هذا كله يتضح أن على القاضى أن يطبق أحكام الشريعة الإسلامية فى مجال الحدود والقصاص. أما فى مجال العقوبات والجرائم التعزيزية، فإن عليه أن يطبق أحكام القانون العقابى. ولا تعارض فى ذلك؛ لأن الجرائم والعقوبات التعزيزية التى تعرض لها القانون مما لا يتناقض مع الأصول الشرعية، وبهذا كانت الشريعة هى المصدر لأحكام القصاص والحدود والتعزيزات. وهذا هو ما أوضحته أحكام المحكمة الاتحادية العليا، حيث بينت استناد شريعة التعزيزات إلى حق ولى الأمر الذى كلفته الشريعة فى الزجر عن

الآثام التى لم تبلغ مبلغ الحدود، إذا اقتضت مصلحة جماعة المسلمين العقاب عليها. وبهذا فإنه لا يشترط وجود النص القانونى لإيقاع العقوبة التعزيزية. وإنما كان هذا الفرق لتوافر مبدأ شرعية الجريمة والعقوبة فى الحدود بالنصوص الشرعية المعروفة لكافة المسلمين، على حين لا يتحقق ذلك فى الجرائم التعزيزية إلا بصدور النص القانونى الذى يحدد الجريمة والعقوبة عليها. ولذا فإنه إذا لم تثبت جريمة الزنا بالشهود الأربعة، وثبت وقوع الزنا بالإكراه؛ فإن النصوص التعزيزية هى التى توضع موضع التطبيق. ولا يستطيع القاضى أن يوقع عقوبة الجلد على الزنا الثابت بما دون شهادة الشهود الأربعة؛ لأن هذه العقوبة غير منصوص عليها فى قانون العقوبات، وليست هذه عقوبة حدية يرجع فيها إلى الأحكام العامة للشريعة، ويستطيع القاضى اللجوء إلى تطبيق العقوبة على جريمة هتك العرض، ولا تتضمن هذه العقوبة جلد الزانى.

ويمكن القول دون أدنى مبالغة بأن هذا القانون خطوة صحيحة على طريق تطبيق الأحكام الجنائية الشرعية.

وقد صدر قانون الإجراءات الجزائية الاتحادى فى ١٥ من يونيو ١٩٩٢م بمنهج يجمع بين الإفادة من المفاهيم القانونية الحديثة، والاستمداد من أصول الشريعة. ويتضح القصد إلى الاستمداد من الأصول الشرعية أو عدم التعارض مع هذه الأصول على الأقل، فيما نصت عليه الفقرة الأولى من المادة الأولى من هذا القانون، حيث جاء فيها أنه تطبق أحكام هذا القانون فى شأن الإجراءات المتعلقة بالجرائم التعزيزية، كما تطبق فى شأن الإجراءات المتعلقة بجرائم الحدود والقصاص والدية فيما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية. وأهم الحقوق التى كفلتها الشريعة، والتى قام هذا القانون على احترامها وعدم التعارض معها ما يلى:

- اليقين لا يزول بالشك؛ ولذا فإن الأصل هو البراءة التى لا تزول إلا بدليل يقينى.
- حرمة الحياة الخاصة وعدم التجسس والتفتيش، إلا بإذن من له الحق فى الإذن.
- التقيد فى إثبات جرائم الحدود والقصاص بمعايير الإثبات الشرعية.

- حق أولياء الدم فى العفو عن القصاص بعد وجوبه، وإن لم يكن لهم الحق فى العفو عن الجريمة، حيث يستطيع القاضى الحكم بعد العفو بعقوبة أخرى تعزيزية قد تصل إلى الحكم بالإعدام.

ومن الواضح، أن هذه القوانين ما تزال فى بداية تطبيقها، وتحتاج إلى جهود متضافرة من رجال القانون والشريعة لدعم وصلها بأصولها الشرعية وتيسير المعارف القانونية

والفقهية للمشتغلين بتطبيقها، للوصول بها إلى أهدافها فى تحقيق المصالح الاجتماعية وربطها بالتراث الفقهى.

* * *

التطبيق الشرعى فى مصر:

صدرت القوانين الأهلية المستمدة من القوانين الغربية بعد الاحتلال الإنجليزى لمصر بعامين، وأنشأت المحاكم الأهلية كما تقدم مع صدور هذا القانون وبعده. وكانت هذه العجلة سببا فى اشتمال هذه القوانين على كثير من العيوب التى سلفت الإشارة إليها؛ ولذا اتجهت الأنظار إلى وجوب العمل على استصدار قوانين غيرها تحل محلها وتتلافى هذه العيوب.

وقد انعقد العزم على ضرورة الإصلاح فى مجال القانون المدنى، وتألفت لهذا لجنة بقرار من مجلس الوزراء عام ١٩٣٦م، وأسندت رئاسة هذه اللجنة فى ٢٨/ ٦/ ١٩٣٦م إلى الدكتور عبد الرزاق السنهورى، وقدمت اللجنة مشروعها بعد ذلك بأربع سنوات، ثم عرضته على الرأى العام، وأعادت تنقيحه، وصدر القانون بعد جهود كبيرة على أن يبدأ العمل به اعتبارا من ١٥/ ١٠/ ١٩٤٩. وقد جاء فى المادة الأولى من هذا القانون النص على اعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً رسميّا احتياطيّا يلجأ إليه القاضى إذا لم يجد نصا تشريعيا يمكن تطبيقه، ولا عرفًا يمكنه الرجوع إليه. وقد أوجب هذا النص التوسع فى الدراسات المقارنة بين الشريعة والقانون لاستكمال ما لم يرد بشأنه نص فى القانون.

ومن جهة أخرى، فإن أعضاء اللجنة المكلفة بوضع مشروع هذا القانون قد وضعوا نصب أعينهم القواعد الشرعية والنظريات الفقهية؛ فتأثروا بها فى صياغتهم. وقد جاء فى المذكرة الإيضاحية لمشروع هذا القانون أن الشريعة الإسلامية باتت من المصادر التى استند إليها هذا المشروع، وقد استمد منها كثيراً من نظرياتها العامة وكثيراً من أحكامها التفصيلية، وقبل هذا وذاك أدخل المشروع فى شأن الشريعة الإسلامية تجديدا خطيرا، فقد جعلها من بين المصادر الرسمية للقانون المدنى المصرى إذا لم يجد القاضى نصا تشريعيا يمكن تطبيقه. والفروض التى لا يعثر فيها القاضى على نص فى التشريع ليست قليلة، فيرجع القضاء إذا للشريعة الإسلامية يستلهم مبادئها فى كثير من الأقضية. وفى هذا فتح عظيم للشريعة الإسلامية الغراء، ولا سيما إذا لوحظ أن ما ورد فى المشروع من نصوص يمكن تخريجه على أحكام الشريعة الإسلامية دون كبير مشقة. فسواء وجد النص أم لم يوجد فإن القاضى فى أحكامه بين اثنتين، إما أن يطبق أحكاما لا تتناقض مع مبادئ الشريعة الإسلامية، وإما أن يطبق أحكام الشريعة ذاتها. بل أخذ المشروع بنظريات عامة

فى الفقه الإسلامى كنظرية التعسف فى استعمال الحق، ومسئولية عدم التمييز، وحوالة الدين، ومبدأ الحوادث غير المتوقعة. كما أخذ من هذا الفقه كثيرا من الأحكام التفصيلية: كالأحكام الخاصة بمجلس العقد، وإيجار الوقف، والحكر، وإيجار الأرض الزراعية، وهلاك الزرع، وبيع المريض مرض الموت، وخيار العيب وخيار الرؤية وتبعة الهلاك فى المبيع، وأحكام العلو والسفل والحائط المشترك والأهلية والشفعة ومبدأ لا تركة إلا بعد سداد الدين وأحكام الهبة.

وليس هذا فحسب فقد تأثر القانون المدنى المصرى بأحكام الفقه الإسلامى فى تغليب النزعة المادية الموضوعية فى النظر إلى الالتزام، واعتباره أبعد من أن يكون علاقة شخصية. ويتفق مع هذه النزعة المادية الأخذ بالإرادة الظاهرة فى العقود؛ إذ ينشأ العقد طبقا لما جاء فى المادة ٨٩ من القانون المدنى المصرى بمجرد تبادل التعبير الدال على الرضا بين الطرفين. وتتجلى هذه النزعة كذلك فى كثير من المعايير التى أخذها القانون من الفقه الإسلامى: كمعيار عناية الشخص المعتاد، وعناية الشخص الحريص.

وقد كان القانون المدنى السابق وأحكام القضاء التى صدرت فى ظله من أهم المصادر التى اعتمد عليها القانون المدنى الحالى. كذلك كان القانون المقارن من المصادر النافعة لهذا القانون.

ومن هذا كله يتضح أن أهمية صدور القانون المدنى المصرى فى التطور التشريعى من الأوجه التالية:

١ـ يمثل هذا القانون مزجًا بين المفاهيم القانونية الحديثة، وبين أحكام الفقه الإسلامى ونظرياته وقواعده، مما أدى إلى مزيد من الاقتراب من هذا الفقه والتوسع فى دراسته وتقدير دوره الحضارى الخلاق.

٢ـ قدمت هذه الصيغة المزجية نوعا من التوفيق بين الاستجابة للاستفادة من التراث الفقهى ومن الأصول الشرعية، وبين مقتضيات المعاصرة والتحديث التشريعى.

٣ـ فتحت هذه الصيغة أبواب دراسة الفقه الإسلامى بمناهج الدراسة القانونية الحديثة، وساعد هذا على التخلص من عيوب التعصب المذهبى والوقوف عند ما تركه الأقدمون من تراث، وأصبح النداء إلى التخير من المذاهب الفقهية مقبولا، كما أصبحت الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد من الأمور التى لا تثير حفيظة أحد.

٤ـ برهنت هذه الصيغة على أن من الممكن من حيث المبدأ الإفادة من التفكير القانونى الحديث؛ لتطوير الفكر التشريعى العربى والإسلامى.

٥- تأثر كثير من البلاد العربية بالنموذج الذى قدمه القانون المدنى المصرى وتبنته بعض هذه البلاد؛ مما أدى إلى بذر بذور الوحدة القانونية العربية والتفكير التشريعى فيها.

وعلى الرغم من هذا كله فما تزال هذه الخطوة بحاجة إلى ما يتممها ويكملها، مما يؤكد ربط النصوص القانونية بأصولها الشرعية ويوجب فى الوقت نفسه إعمال قواعد التفسير الأصولية فى فهم النصوص وتطبيقها.

أما فى مجال القانون الجنائى فكان قد صدر قانون العقوبات المصرى فى نوفمبر ١٨٨٣م كما تقدم وجاء فى مادته الأولى النص على استناد ولى الأمر فى إصداره على الحق المقرر له شرعا فى مواجهة الجرائم والعقوبة عليها، وأنه لم يفعل فى هذا القانون أكثر من تعيين درجات العقوبة التى لأولياء الأمر شرعا تقديرها، وهذا بدون إخلال فى أى حال من الأحوال بالحقوق المقررة لكل شخص بمقتضى الشريعة الغراء. ويتفق هذا الاعتراف بالحقوق الشخصية مع ما جاء فى المادة رقم ٢٣٠ من هذا القانون، ونصها: فى جميع الأحوال المبينة فى هذا الباب التى تقضى فيها الشريعة الغراء بالدية يصير تقديرها والحكم بها شرعا للأشخاص السارية عليهم أحكام تلك الشريعة، وهذا بدون إخلال بالعقوبات المدونة فى هذا القانون.

وعلى الرغم من هذا الاعتراف بأن أحكام هذا القانون لا تعارض الحقوق الشخصية التى قررتها الشريعة، والنص على الاعتراف بالدية فقد ثار خلاف كبير حول مفهوم هذا النص وكيفية تطبيقه، وقد كان الحل فيما يبدو هو الانصراف عن تطبيق هذا النص وعدم الالتفات إليه، فلم نجد أحكاما تقضى بالدية أو تسأل أولياء الدم عن رأيهم فى القصاص من الجانى أو العفو عنه. وقد صدر قانون جنائى آخر عام ١٩٠٤م، دون أن يتناول هذه النصوص المتعلقة بالدية والحقوق الشخصية فى الشريعة بالتوضيح. أما القانون الجنائى المصرى الصادر عام ١٩٣٧م، فقد اختصر هذه النصوص، واكتفى بالإشارة فى المادة السابعة منه إلى أنه لا تخلو أحكام هذا القانون فى أى حال من الأحوال بالحقوق الشخصية المقررة فى الشريعة الإسلامية. ومفاد هذه المادة أن الحق فى القصاص والدية، وهما من الحقوق الشخصية، لأولياء الدم ما يزال حقا ثابتا، ولهم أن يطالبوا به.

وعلى الرغم من كثرة الدعوات المطالبة بالتجديد والتطوير فى مجال القانون الجنائى؛ لتحقيق المصالح الاجتماعية والاقتصادية والسياسية مع مراعاة الاقتراب من مقررات الفقه الإسلامى، فإن اتجاهات التطوير تأخذ خطاً مختلفا يبدأ بالنظريات الجنائية الغربية ودراستها والحديث عنها دون النظر إلى الواقع وظروف الناس ومشكلاتهم وآرائهم

الخاصة ومعتقداتهم. والنتيجة ما نراه من توتر بين النظريات التى يحشو بها الطلاب رءوسهم وبين الواقع الذى نعيشه، حيث أصبحت السجون مصدراً لتفريخ الإجرام، وظروف الحياة فيها لا تليق بمجتمعاتنا، واضطراب الأمن وكثرة الفساد قد أصبح أسلوبًا للحياة، وكثرت القوانين الاستثنائية لحماية السلام الاجتماعى وحماية الجبهة الداخلية وحماية المكاسب الاشتراكية وحماية القيم وقانون الطوارئ والعيب. ويعنى النظر إلى هذا أنه لابد من الدعوة إلى تطوير القانون الجنائى بما يحقق المصلحة الاجتماعية، وفق صيغة فقهية تقوم على الاجتهاد وفهم النصوص الشرعية فى ضوء مقاصد الشرعية وغاياتها. ولا بأس فى أن نبتعد عن بعض صيغ التطبيق الفقهية ما دمنا متمسكين بجوهر التشريع الإسلامى ومقاصده العامة ونصوصه القطعية.

* * *

فى الشام والعراق :

ساعد وضع المجلة العدلية وتطبيقها فى منطقة الشام والعراق قبل وقوعها فى قبضة الاحتلال الغربى بعد هزيمة العثمانيين فى الحرب العالمية الأولى على استمرار تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية فترة أخرى ؛ إذ إن هذه المجلة كانت تقنينا مستمدا من المذهب الحنفى، وكانت الحكومات الوطنية هى التى جرؤت على تغييرها وإحلال قوانين أخرى محلها ؛ ففى عام ١٩٤٧م أمر حسنى الزعيم فى سوريا بتشكيل لجان لوضع قانون مدنى عصرى على غرار القانون المصرى، بناء على أن المجلة رغم أهميتها ومكانتها فى التشريع ليست قانونا مدنيا بالمعنى الكامل، فقد اقتصرت أحكامها على طائفة معينة من المعاملات المأخوذة من المذهب الحنفى وحده دون سائر المذاهب، ولم تتضمن أحكاما عن الالتزامات بوجه عام ولا عن العقد ولا عن الحقوق العينية، ولكنها حوت أحكاما لا تمت إلى القانون المدنى كالأحكام المتعلقة بتنظيم القضاء وأصول المحاكمات، وهى فى صياغتها بعيدة عن الصياغة القانونية بما ورد فى موادها من الإطالة والإسهاب وذكر الأمثلة والأسباب، فكانت صياغتها أقرب إلى لغة الفقه منها إلى لغة القانون (١٦).

ومن هذا يتضح أن الأسباب التى دعت إلى استبعاد المجلة، والعمل على صياغة قانون مدنى عصرى تتمثل فى الأمور التالية :

١ـ الرغبة فى صيغة القانون المدنى المصرى التى تقوم على المزج بين التفكير الفقهى، والتطورات والمفاهيم القانونية الحديثة.

٢ـ النقص الواضح فى المجلة، حيث لم تتعرض لما يضبط عددا من المفاهيم والأسس الضرورية فى الحياة الاقتصادية الحديثة. من ذلك مفهوم العقد والحق والالتزام، كما أنها *لم تتناول أحكام عقد التأمين وبعض أنواع الرهن والحوالة.*

٣ـ الاقتراب فى الصياغة من اللغة الفقهية التى لا تكتفى بالقاعدة، وإنما تضرب المثل وتوضح السبب.

٤ـ تناول عدد من الموضوعات التى تخرج عن حدود المعاملات المدنية، وذلك كأحكام الإثبات والقضاء والقواعد الفقهية الواردة فى بداية المجلة.

٥ـ وتضيف المذكرة الإيضاحية للقانون المدنى السورى سببا آخر للتغيير والأخذ بقانون قريب من القانون المصرى، هو العمل على الوصول إلى الوحدة القانونية للبلاد العربية ؛ فهذا الهدف كما جاء فى هذه المذكرة كان مطمح أنظار رجال القانون العرب وأملا من آمالهم، فجاء هذا المشروع محققا لهذا الأمل، وهو أول خطوة عملية لإقامة الوحدة القانونية بين الأقطار العربية.

وقد نص القانون السورى، كنظيره المصرى، على الرجوع لأحكام الشريعة الإسلامية إذا لم يوجد نص، فإن لم يجد القاضى فيها ما يقضى به رجع إلى العرف، وإلا كان عليه أن يقضى بمبادئ القانون الطبيعى والعدالة. وهكذا اتجه التطور فى سوريا من التطبيق لأحكام المذهب الحنفى الذى قننته المجلة العدلية إلى الأخذ بصيغة المزج بين التفكيرين الفقهى والقانونى.

وفى عام ١٩٥٣م صدر القانون المدنى العراقى ليمثل اتجاها أكثر وضوحا فى الأخذ بأحكام الشريعة الإسلامية من نظيريه المصرى والسورى ؛ فقد جاء فى مذكرته الإيضاحية: " رؤى أن يكون المشروع مثالا لما ينبغى أن يكون عليه التقنين المدنى فى البلاد العربية، فجاء مزاجا متآلفا يجمع بين قواعد نقلت عن الشريعة الإسلامية وقواعد نقلت عن التقنينات الغربية، وهو بتكوينه هذا يحكم التنسيق بين هذين المصدرين، فيتسع لمواجهة أوضاع الحضارة الحديثة، ويستحث الجهود لدراسة الفقه الإسلامى دراسة مقارنة ترده إلى ربيع حياته وتمكنه من مسايرة هذه الأوضاع " ؛ ولم يأل المشروع جهدا فى التنسيق بين الأحكام التى استقاها من مصدريه الأساسيين: الشريعة الإسلامية والقوانين الغربية، فاندمجت جميعا فى درب من الوحدة يكاد يخفى معه ازدواج المصادر وتباينها.

وتكمن أهمية صدور هذا القانون فى الأمور الآتية :

١ـ اتجاهه إلى تبنى صيغة المزج بين الشريعة الإسلامية والأحكام القانونية الغربية بمنهج يختلف عن منهج القانونين المدنيين المصرى والسورى، من حيث الاقتراب من الأحكام الشرعية والمصطلحات الفقهية. ومن هذا يتضح تنوع صيغ المزج باقترابها أو بابتعادها من أحد هذين المصدرين : الفقه والقانون الغربى.

٢ـ القصد إلى انتهاج خطة معينة فى هذا المزج بما يحقق الاندماج بينهما فى درب من الوحدة يكاد يخفى معه ازدواج المصادر وتباينها، طبقًا لما جاء فى المذكرة الإيضاحية للقانون. وإنما يتحقق هذا المزج والدمج بالانحياز إلى التراث الفقهى وتطعيمه بالأفكار القانونية اللازمة لإنضاجه وتطويره.

٣ـ وضوح المصطلحات الفقهية فيه، كالتعرض لبعض أنواع الشركات الفقهية، وتناول أحكام الغصب والإتلاف عند تحديد أحكام المسئولية التقصيرية.

وقد كان القانون المدنى العراقى خطوة تطورية؛ فأثر بدوره فى كثير من القوانين المدنية العربية التى صدرت بعده فى الأردن والكويت واليمن والإمارات العربية المتحدة. ويشير المرحوم عبد الرزاق السنهورى الذى أسهم بدور كبير فى وضع هذا القانون إلى أهميته الكبرى فى مقاله المنشور فى مجلة القضاء العراقية عام ١٩٦٢م تحت عنوان القانون المدنى العربى بقوله: "هذه تجربة من أخطر التجارب فى تاريخ التقنين المدنى الحديث. ذلك أن الشريعة الإسلامية منذ أن ركدت طوال القرون الماضية وأغلق باب الاجتهاد فيها أصبحت شريعة قديمة من طراز القانون الرومانى، لم تهب عليها ريح الإصلاح إلا فى مرحلة أولى يوم قننت أحكامها فى نصوص تشريعية على نسق التقنينات العربية فى المجلة وفى مرشد الحيران. وها نحن الآن فى مرحلة ثانية يطورها القانون العراقى الجديد. وقد وضع هذه الأحكام المقننة من الفقه الإسلامى إلى جانب نصوص القوانين الغربية ممثلة فى القانون المصرى الجديد. فلسنا مغالين إذا قلنا: إن تجربة القانون المدنى العراقى تعد من أجل التجارب فى تاريخ التقنين؛ فهذه أحكام الفقه الإسلامى قننت فى نصوص واضحة ووضعت إلى جانب نصوص القوانين الغربية، وبذلك تم جمع الفقه والقوانين الغربية على صعيد واحد، فمكن لعوامل المقارنة والتقريب من أن تنتج أثرها، يوم يصبح هذا الفقه مصدرًا لأحكام مدنية حديثة تجارى مدنية العصر وتساير أحدث القوانين وأكثرها تقدمًا ورقيًا".

ولقد كان القانون المدنى الأردنى الصادر عام ١٩٧٦م، والذى حل محل مجلة الأحكام العدلية فى الأردن خطوة أخرى على طريق التطور، حيث اقترب أكثر من غيره من الفقه الإسلامى، وأدخل واضعوه عددا من المعايير التى يسرت دمجه بالفقه الإسلامى، من ذلك إعداد هذه المذكرة التوضيحية التى بينت مرجع أحكام كل مادة فى كتب الفقه المعروفة، بما ييسر على المشتغلين الرجوع إلى هذه الكتب. ومن جهة أخرى، فقد جاء فى هذا القانون النص على الرجوع فى تفسير نصوصه ومفاهيمه إلى قواعد التفسير الأصولية المدونة فى أصول الفقه. وقد أحسن القائمون على وضع القانون المدنى فى الإمارات حين فطنوا إلى أهمية هذه الأدوات فى تغليب اتجاه التطور القائم على ربط الصياغة القانونية

بأصولها الشرعية. ومن الواجب العمل على تقريب الوصول إلى هذه المرحلة التى نتهيأ فيها لصدور قوانين مدنية مستمدة من أحكام الفقه الإسلامى واجتهادات فقهائنا وتفسيراتهم المتنوعة لنصوص الشريعة الإسلامية، بما يحقق المصالح الاجتماعية ويدعم التطور والتقدم فى مجتمعاتنا التى تستحقه وتتطلع إليه وتملك الدوافع إليه وإمكانات تحقيقه.

* * *

فى ليبيا:

تقدم أن إيطاليا لم تكتف بفرض القوانين التى كان يصدرها وزير المستعمرات بعد احتلالها ليبيا قبل نشوب الحرب العالمية الأولى مباشرة، وإنما عينت جميع القضاة وكتبة المحاكم من الرعايا الإيطاليين، وفرضت اللغة الإيطالية فى المرافعة وفى كتابة محضر الجلسات على نحو أدى إلى حرمان الشعب من التطلع إلى الحصول على العدالة الرسمية، طبقا لما سلفت الإشارة إليه. وقد بات الطريق مهيئا لنيل ليبيا استقلالها عقب هزيمة المحور (ألمانيا وإيطاليا)، وكان صدور الدستور الليبى، ونيل ليبيا استقلالها فى عام واحد، هو عام ١٩٥١ وقد تضمنت المواد ١٤١ـ١٥٨ تنظيم السلطة القضائية، وجاء فى المادة ١٤٣ وجوب إنشاء محكمة عليا. وأراد البعض إبقاء القوانين الإيطالية وترجمتها إلى العربية، واستبقاء القضاة الإيطاليين حتى لا يتعطل مرفق القضاء. ولكن صدر قانون إنشاء المحكمة العليا فى ١٠ من نوفمبر ١٩٥٣م وتم تشكيلها من ثلاثة مستشارين ليبيين وثلاثة مصريين وإنجليزى واحد وأمريكى واحد، وشكلت هيئة مؤقتة من محكمة روما على أن تنتهى من عملها خلال سنة[١٧]. وصدرت بعد ثمانية عشر يوما (أى فى ٢٨ من فبراير ١٩٥٣م) مجموعة القوانين الوضعية باللغة العربية، وهى قانون نظام القضاء والقانون المدنى وقانون المرافعات المدنية، نقلا عن القوانين المصرية المماثلة، كما صدر قانون العقوبات، وكثير من أحكامه إيطالى، وقانون الإجراءات الجنائية. وقد بدأ العمل بهذه القوانين فى ٣٠ من سبتمبر ١٩٥٤ [١٨].

ولم تكن هذه الخطوات الإصلاحية المواكبة للاستقلال، والرامزة إلى التحرر من التبعية الإيطالية كافية للتعبير عن آمال الشعب الليبى فى الإصلاح التشريعى. وقد أعلنت ثورة الفاتح من سبتمبر ١٩٦٩ عن توجهها إلى الأخذ بأحكام الشريعة الإسلامية حين أصدرت ثانى يوم من قيامها القرار بالمنع من تعاطى الخمور أو الاتجار فيها أو بيعها أو تداولها فى جميع أنحاء الجمهورية. ثم صدر قرار مجلس قيادة الثورة فى ٢٨ من أكتوبر ١٩٧١م باعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الأساسى لجميع التشريعات، كما أمر هذا المجلس فى هذا التاريخ بتشكيل اللجان الفنية لمراجعة القوانين القائمة للعمل على تنقيتها مما يخالف

الأحكام الشرعية. وتعبر الخطوات التي تم اتخاذها إلى الآن (مثل صدور قانون الزكاة) عن التوجه أكثر مما تعبر عنه الإنجازات.

* * *

التطبيق الشرعى فى السودان ومنهج التقنين :

على الرغم من سيطرة تقاليد القانون الإنجليزى العرفى Common Law فى السودان فترة تقترب من ثمانين عامًا، وارتكاز هذه القوانين على مفهوم السوابق القضائية Precedents، فقد أخذ السودان بمنهجية مختلفة لإحداث التغيير القانونى المبنى على استلهام مصادر الشريعة الإسلامية، وتمثل هذا المنهج فى الأخذ بمنهج التقنين. ويمكن تعريف التقنين فى هذا السياق بأنه " وضع الأحكام الشرعية فى هيئة مواد مرتبة فى أبواب وتقسيمات تيسر الرجوع إلى ما يراد منها، مع كونها ملزمة فى التعامل والقضاء". وأساس جواز التقنين من وجهة الفلسفة التشريعية الإسلامية هو حق ولى الأمر فى تقييد القضاء بمذهب أو رأى مجتهد أو زمان أو مكان (١٩). وولى الأمر فى النظم السياسية الحديثة هو هذه المجالس النيابية التى يجب عليها أن تستعين بالخبراء فى الفقه الإسلامى، ممن يمكنهم ممارسة الاجتهاد الجزئى، ويستجمعون شرائطه المقررة فى أصول الفقه الإسلامى.

ولا يغيب عن البال أن القوانين الشرعية قد صدرت فى السودان أول ما صدرت على يد حكومة مرفوضة من الجماهير للحصول على ودِّها وكسب تأييدها، ومع ذلك فإنه يجب النظر إلى هذه القوانين لتقديرها والحكم عليها بعيدا عن الجهة التى أصدرتها وقصدها من إصدارها ؛ إذ الواجب ألا نتعرف على الحق بالرجال، وإنما يكون الحكم بالحق على الرجال، وأهم هذه القوانين الشرعية التى صدرت بالسودان هى :

١ - القانون الجنائى الإسلامى الصادر سنة ١٩٨٣ :

تناول هذا القانون فى أكثر من أربعمائة مادة أحكام الحدود والقصاص والتعازيز بمنهج التخير من المذاهب الفقهية، حتى ليأخذ بمذهب الظاهرية فى عدم اشتراط الحرز فى السرقة الموجبة للحد، ولا يشترط خفية أخذ المال فى تعريف السرقة عملا بقول بعض الفقهاء، مما يقربها من مفهومها فى القانون الإنجليزى الذى اعتبر مجرد تحريك المتاع بقصد الاستيلاء عليه من السرقة، وقد حكم هذا القانون بوجوب القصاص من المسلم فى قتل غير المسلم، متابعة لمذهب الأحناف فى ذلك.

وقد أقر هذا القانون حق أولياء الدم فى العفو عن القصاص وفى أخذ الدية أو التنازل عنها، تقديرا للضرر الشخصى الواقع عليهم، إلا فى القتل الغيلة الذى يعتبره المالكية من

جرائم الحرابة، وهذا هو القتل على نحو لا يستطيع المجنى عليه طلب الغوث وتلقى العون من الغير أو مؤسسات الدولة فى دفع الخطر اللاحق به، من ذلك أن يكون الجانى قد أقنع المجنى عليه بمصاحبته إلى مكان منعزل، بعيد عن العمران لسرقته أو للاعتداء على عرضه، فإذا قتله فيه كان هذا القتل الغيلة الذى لا حق لأولياء الدم فى العفو عن الجانى فيه، تغليبا للحق العام، لخطورة هذا القتل على الأمن الاجتماعى.

وأوجب هذا القانون الدية فى القتل الخطأ، وذلك فى مال الجانى، بناء على مبدأ شخصية المسئولية وعدم قيام العاقلة هذه الأيام. ويصعب إدراك كيفية وفاء الجانى فى القتل الخطأ بواجب الدية التى تزيد على مائة وخمسين ألف جنيه مصرى بأسعار الذهب الآن، وهى ثروة لا يقدر عليها أكثر الجناة فى ظل الظروف الاقتصادية السيئة. ولذا مست الحاجة إلى إنشاء نظام تأمينى ييسر دفع الدية لأقارب المجنى عليه، حتى لا يهدر دمه، طبقا لما يفيده قوله صلى الله عليه وسلم: **" لا يطل دم فى الإسلام "**.

أما التعزيزات فى هذا القانون فقد اتسمت بترك الحرية للقاضى فى تقدير العقوبة، مما يقربه من منهج القانون العرفى الإنجليزى المبنى على السابقة القضائية. ولكن قد وقع هذا القانون بذلك فى مراحل تطبيقه الأولى فى الأقل، وقبل وضوح هذه السوابق، فى مخالفة مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات الذى أثبتت أبحاث عبد القادر عودة (٢٠) وأبو زهرة (٢١) أن الفلسفة الجنائية الإسلامية تقوم عليه. ويتمثل التوسع الذى اتجه إليه القانون فى التعزيزات فى أنه لم يضع حدًا لعقوبتى الحبس والغرامة فى المادتين ٦٤، ٦٨، وترك للقاضى الحكم بما يراه مناسبًا.

وتتسم العقوبات التى أتى بها هذا القانون بالشدة فى أحوال كثيرة. يتضح ذلك فى فرض عقوبة الجلد فى أكثر الجرائم، وجعل الحد الأدنى لهذه العقوبة خمسا وعشرين جلدة. ويلفت النظر أن الفقهاء المسلمين فكروا فى الحد الأقصى للجلد خلافا لاتجاه هذا القانون إلى إقامة حد أدنى. وقد التفتت اللجنة التى شكلت من كبار العلماء لدراسة القوانين الشرعية فى السودان إلى هذه السمة، وأوصت بعدم "تقرير العقوبات البدنية - الجلد بوجه خاص - إلا فى الجرائم التى ورد نص قطعى بالعقاب به عليها، أو فى الجرائم المتصلة بالاعتداء على الأخلاق وإشاعة الفاحشة، والجرائم المتصلة بالاتجار بقوت الشعب". وقد تمثلت هذه الشدة كذلك فى فرض عقوبات حدية على جرائم تعزيزية، كاعتبار النهب والابتزاز من قبيل الحرابة، طبقا لما جاء فى المواد ٣٣٢و٣٣٣و٣٣٤، وقد فرض هذا القانون عقوبة الحرابة على جريمة السطو، طبقا لما جاء فى المواد ٣٩٣-٣٩٦، ويشير تقرير اللجنة المذكورة إلى إسراف هذا القانون فى فرض عقوبات متعددة على الفعل

الواحد، بما يخالف القواعد العامة للنظام الجنائى الإسلامى وقواعد العدالة (انظر على سبيل المثال المادة ٣٨٨ وما بعدها). وعلى الرغم من تقدير ظروف الأمن فى السودان عند فرض هذا القانون وصياغته، فلا يخفى أن النظام السياسى القلق السائد آنذاك قد رغب فى هذه الشدة، وأراد هذا القانون أداة لإحكام قبضته على ما يجرى فى البلاد.

وقد تأثر هذا القانون كذلك فيما يبدو لى بمفاهيم القانون العرفى الإنجليزى. من ذلك على سبيل المثال، تعريف السرقة الحدية بأخذ المال دون اشتراط وجوده فى حرز مثله، ولا إخراج هذا المال من الحرز؛ ففى المادة ٢٣٠ من هذا القانون أنه " يعد مرتكبا لجريمة السرقة الحدية كل من يأخذ بسوء قصد ما لا منقولا متقوها مملوكا للغير لا تقل قيمته عن النصاب فى حيازة شخص دون رضاه ". أما التعريفات الفقهية للسرقة فتدل على اشتراط أن يكون الأخذ للمال على سبيل الخفية، وأن يكون أخذ المال من حرزه، وأن يخرج من هذا الحرز، وأن يكون المسروق مملوكا متقوما بالغا قيمة النصاب. والأبلغ من ذلك فى إدراك هذا التأثير، أن نص المادة ٤٢٩ يجعل الزنا جريمة ترتكبها المرأة المتزوجة، مما يتفق مع القانون العرفى الإنجليزى، ويخالف النصوص الشرعية. وقد أدت هذه الانتقادات إلى وقف العمل بهذا القانون.

٢- قانون أصول الأحكام القضائية الصادر عام ١٩٨٣:

تناول هذا القانون طرق تفسير النصوص التشريعية، ومناهج القضاء عند عدم وجود النصوص التشريعية التى تضبط محل النزاع. وإنما هدف هذا القانون إلى تحديد أساليب إلحاق الوقائع والحوادث التى ترد للقاضى بالأحكام الشرعية، سواء كانت هذه الأحكام منصوصا عليها فى قانون من القوانين القائمة أو غير منصوص عليها. ولا تخفى أهمية رسم طرق التفسير ومناهجه من الوجهة الفقهية للقضاة المثقفين ثقافة قانونية إنجليزية، قصدا إلى تزويدهم بما ييسر وصل جهودهم فى إقرار العدالة بالتراث الفقهى واجتهادات الفقهاء السابقين. وأهم ملامح الخطة التى أقامها هذا القانون لذلك فيما يلى:

أ- الالتزام بتفسير نصوص القوانين القائمة فى ضوء الأحكام الشرعية القطعية، وبالقواعد الأخلاقية الإسلامية التى اقتضتها الشريعة على سبيل الندب أو الكراهة. والقصد من النص على ذلك، استبعاد أى تفسير لنص قانونى بالمخالفة لأحكام الشريعة القطعية أو للأخلاق التى أمرت بها.

ب- تفسير ألفاظ القوانين القائمة ومصطلحاتها فى حدود ما أقره الفقهاء المسلمون. ومقصود هذا النص فيما لا يخفى هو ربط عمل القضاة بنصوص الفقه الإسلامى ومصطلحاته، وهو أمر ذو أهمية بالغة فى حفز القضاة السودانيين على الرجوع إلى التراث الفقهى وتوظيف هذا التراث فى فهم نصوص القوانين القائمة ووضعها موضع التطبيق.

وتكفي هذه الآلية وحدها في رأى مفكر إسلامي بارز هو طارق البشرى لإكساب القوانين القائمة المستمدة من القوانين الغربية المشروعية والحجية، باعتبار أن مرجعيتها الشرعية؛ ستؤدى لنقل أصولها الغربية إلى الفقه الإسلامي ومصادره. ويجب لهذا العمل على إقرار مثل هذا النص في أية محاولة أخرى للتطبيق الشرعي في العالم الإسلامي.

ج- الاجتهاد عند عدم وجود نص تشريعي يحكم القضية محل النزاع، من قبل قضاة المحاكم العليا ومحاكم الاستئناف. ويقوم هذا الاجتهاد على الرجوع إلى المصادر الشرعية والقواعد الكلية والمبادئ المجمع عليها، كاستصحاب البراءة للمتهم إلى أن يثبت العكس، والإباحة في العقود، فضلا عن الاسترشاد بالسوابق القضائية وما توجبه الأدلة فيما لا يعارض مبادئ الشريعة ومذاهب جمهور الفقهاء. ومن الواضح أن القانون العرفي الإنجليزي، هو الأساس الذى يرجع إليه إعمال كل من السوابق والعدالة، واعتبارهما مصدرين مستقلين إضافيين، وإن أدى تقيدهما بالأصول الشرعية إلى قبولهما من وجهة المعايير الشرعية الإسلامية.

٣- قانون المعاملات المدنية الصادر عام ١٩٨٤:

يمثل هذا القانون خروجا على النسق القانوني الإنجليزي الذى خضع له السودان فترة طويلة؛ إذ يأخذ القانون الإنجليزي بالتقنين الجزئي لموضوعات مدنية محددة كبيع المنقول Sale of Goods والملكية والتصرف في الأموال Transfer of Property والتعامل في الأراضي، أما النظام اللاتيني فهو الذى يعالج موضوع المعاملات المدنية في إطار القانون المدني Civil Law. ولعل القائمين على الإصلاح القانوني في السودان قد اختاروا أسلوب التقنين الشامل للمعاملات المدنية لموافقة نظام القانون المدني ما استقر عليه الفقهاء المسلمون الذين دأبوا على تناول المعاملات جميعها في حيز واحد.

وقد جاء هذا القانون في ٨١٩ مادة موزعة على اثنين وعشرين بابا، تضبط أحكام المعاملات المدنية التي درجت القوانين المعاصرة على تناولها. ويعد هذا القانون مع ذلك تطويرا لمجموعات القوانين المدنية ومشروعاتها المستمدة من الشريعة الإسلامية والمطبقة في البلاد العربية، كالمدني الأردني والعراقي والسوري ومشروعات القوانين المدنية المعدة في مصر واليمن والإمارات العربية؛ ولذا جاءت نصوص قانون المعاملات المدنية السوداني تعبيرا عن الجهود التي بذلت في هذا كله.

وقد تأثر هذا القانون بمجلة الأحكام العدلية في العناية بالقواعد الفقهية التي تضبط إعمال أحكام المعاملات المدنية. ولذا جاء في الفصل الثاني من هذا القانون النص على

جملة من القواعد كقاعدة لا ضرر ولا ضرار، والضرر يزال، والضرر لا يزال بمثله، والضرر الأشد يزال بالضرر الأخف، والأصل براءة الذمه، واليقين لا يزول بالشك، وعلى اليد ما أخذت حتى تؤديه. ولعل اشتمال النظام القانونى الإنجليزى على ما يقرب من هذه القواعد، هو الذى يسر ظهور هذه القواعد فى قانون المعاملات المدنية السودانى.

ويتميز القانون المدنى الأردنى عند المقارنة بنظيره السودانى بإعداد مذكرة توضيحية يؤخذ مأخذ القاعدة وأصولها الشرعية، مما ييسر على القضاة والمشتغلين بالعمل القانونى فهم القاعدة القانونية والعمل بها. وقد كان إغفال القانون السودانى لمثل هذه المذكرة من المآخذ التى سجلتها اللجنة المشار إليها فى تقريرها. وهذا ينبغى الحرص عليه فى إعداد أى قانون لربطه بالأصول الشرعية.

٤ـ قوانين أخرى:

صدرت تقنينات أخرى عديدة فى السودان، لا محل للاستطراد فى تحليلها، من ذلك قانون الإجراءات والإثبات لسنة ١٩٨٣، وهو قانون صدر لبيان وسائل الإثبات وأدلته فى المعاملات والجنايات، اعتمادا على الأصول الشرعية المتضمنة فى الكتاب والسنة والقواعد الفقهية. ويلفت النظر ما ورد فى الفصل الثانى لهذا القانون من مبادئ وقواعد منقولة بألفاظها أو معانيها من التراث الفقهى، كقاعدة الأصل براءة المتهم، وقاعدة الأصل فيما يثبت بزمان بقاؤه على ما كان عليه لزمن معقول، والبينة على من يدعى زواله أو تحويله. ومما يلفت النظر كذلك، توسع هذا القانون فى وسائل الإثبات وأنواع البينات؛ التى اعتمدها كالإقرار وشهادة الشهود والمستندات والقرائن واليمين والمعاينة والخبرة، وهو ما يوافق ما أخذ به المالكية وما كان عليه العمل فى السياسة الشرعية، طبقا لما هو محرر فى الطرق الحكومية فى السياسة الشرعية لابن القيم. وقد استبعد هذا القانون الإثبات بعلم القاضى، تبعا لما عليه جمهور الفقهاء المسلمين.

وقد صدرت عدة قوانين شرعية أخرى، منها: **قانون الزكاة، والضرائب، وقانون القوات المسلحة، وقانون الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر** الذى نظم ولاية الحسبة، مع قصرها على التوجيه والإرشاد وترك سماع الدعوى فى الجنايات والقضاء. ومنها قوانين المرور الذى تناول التعويض عن الأضرار التى تتسبب فيها حوادث المرور، وأوجب إقامة قاض للنظر فيما تثيره هذه الحوادث من النواحى المدنية والجنائية، فوفر بذلك وقت المتقاضيين، ويسر لهم الحصول على حقوقهم التى كانت تضيع بالمماطلة والتأخير وتضارب الاختصاصات.

تأثير هذه القوانين صدرت أكثر هذه القوانين خلال عام واحد، فأحدثت تغييراً شاملاً فى النظام القانونى المعمول به، واستطاع القضاة من الخبراء فى القانون الإنجليزى أن يطبقوا هذه القوانين دون صعوبات حقيقية. وعلى الرغم من قصد نظام الحكم بإصدارها إلى نيل الحظوة لدى الجماهير فقد عمد إلى تعطيلها وعدم تطبيقها فى أحوال كثيرة، حتى نما بين الناس الإحساس بأن أحكام هذه القوانين لا تطبق إلا على الفقراء والضعفاء الذين لا ترغب الحكومة فى حمايتهم. أما كبار المفسدين فى المجتمع والمتلاعبين بأقوات الشعب، فلا تطبق هذه الأحكام بشأنهم. وكثيرا ما كان النائب العام يتدخل لسحب أوراق بعض القضايا من المحاكم ومنع توجيه الاتهام فيها أو للتوصية بإسقاط العقوبة فيما لو تمت المحاكمة، حتى اضطر رئيس محكمة الاستئناف الجنائية إلى توجيه منشور لكافة المحاكم بمنع تسليم أوراق أية قضية إلى النائب العام أو العمل بأى توجيه أو توصية منه.

وفى قضية " الأفران الآلية " أراد النائب العام وقف التحقيق مع المتهمين بالتلاعب بالتزوير فى البيانات المقدمة عن هذه الأفران، وأخذ هذا النائب أوراق القضية فكتب له قاضى الموضوع عدة خطابات لرد الأوراق للمحكمة حتى تنتهى من عملها. وبعد مماطلات كثيرة كتب النائب العام إلى قاضى الموضوع يعلن عن نيته فى عدم توجيه الاتهام، وفقا للمادة ٢١ من قانون الإجراءات التى تعطيه الحق فى تقدير المصلحة فى توجيه الاتهام أو عدم توجيهه، فكتب قاضى الموضوع إلى محكمة الاستئناف الجنائية بالعاصمة، يطلب الحكم ببطلان قرار النائب العام وتقديمه للمحاكمة لحمايته المفسدين، ذلك أن سلطته فى تقدير المصلحة محكومة، حسبما جاء فى الفقرة الثانية من المادة ٢١ المشار إليها، بألا يتعارض استخدام هذه السلطة مع أحكام الشريعة الإسلامية.

وقد أيدت محكمة الاستئناف ما طلبه قاضى الموضوع، وتم القبض على المتهمين لاستكمال التحقيق، رغم معارضة النائب العام الذى انحاز إليه رئيس الجمهورية، وطلب هو الآخر حفظ التحقيق. ولم تستجب المحكمة لطلبه كذلك. وهذا يدل على أن هذه القوانين كانت ذات أثر بالغ فى تعاون عدد كبير من القضاة فى الضرب على أيدى الفساد ومقاومته رغم شدته واحتمائه بنظام سياسى متسلط.

وكذلك أسهمت هذه القوانين فى صبغ الحياة الاجتماعية بالصيغة الإسلامية. يوضحه حكم المحاكم بتحريم الرقص المختلط وممارسة القمار فى الفنادق والكازينوهات وغيرها. وكتب أعضاء محكمة الاستئناف ورئيسها إلى معتمد العاصمة القومية (المحافظ) بتحريم هذه الأنشطة. وخاطب رئيس محكمة الاستئناف محافظ بنك السودان يوجب عليه الامتناع عن المعاملات الربوية، إعمالا لنصوص قانون المعاملات المدنية ١٩٨٤ وحكمت

هذه المحكمة ذاتها بمصادرة مليون ونصف مليون جنيه سودانى قيمة ما جمعه أحد التجار من معاملاته الربوية، وذلك فى قضية راتنلال شاه. ويدل هذا النشاط على استخدام هذه القوانين أداة لضرب الفساد وتحريك المجتمع فى اتجاه إعمال القيم والقواعد الشرعية.

رغم هذا أوقف العمل بهذه القوانين، ورد الأمر إلى ما كان عليه قبلها لظروف سياسية داخلية ولضغوط عنيفة خارجية، ولكثير من السلبيات التى ظهرت فى هذه القوانين ذاتها، طبقا لما ظهر فى تقرير اللجنة المشار إليه فيما سبق. وتدل هذه النتيجة المخيبة للآمال على عدم توافر مقومات النجاح والمساندة لهذه التجربة من النواحى السياسية والاجتماعية والفنية المتمثلة فى الصياغة والخبرات التشريعية وتوافر القضاة والمحامين القادرين على استلهام روح التغيير وتنفيذه وإدراك طبيعة المصالح المنوطة بهذا التغيير. من جهة أخرى، فإن نجاح الضغوط الداخلية والخارجية فى وقف العمل بهذه القوانين يدل على وجوب العناية بالجانب الإعلامى، وترتيب أولويات التطبيق الشرعى بمنهج علمى حذر، يتعرف على الممكن وينفذ إلى رصد عوامل الإخفاق بعد إدراك مقومات النجاح. ومن المؤلم للنفس (عند المقارنة) أن تستمر القوانين الإيطالية فى التطبيق بلغتها فى ليبيا قرابة نصف قرن، على حين لا يستطيع السودان الاستمرار عشر سنوات فى احتضان تجربة التطبيق الشرعى وتطويرها باستبعاد أوجه القصور واستكمال مقومات النجاح.

* * *

فى پاكستان:

أنشئت پاكستان عام ١٩٤٧م التى كانت تضم أيضًا پاكستان الشرقية (بنجلاديش) من الأقاليم ذات الأغلبية المسلمة التى اختارت الانفصال عن الهند، بهدف إقامة حياتها وفق قواعد دينها وقيم السلوك فيه. وقد كان من الطبيعى أن تعكس الوثائق الدستورية المتتابعة منذ إنشاء الدولة الپاكستانية هذا التطلع؛ فقد تضمن إقرار المبادئ والمقاصد Objectives Resolution الذى تبناه المجلس النيابى الپاكستانى فى ٧/ ٣/ ١٩٤٩م وجوب التسليم برجوع السلطة التشريعية Legal Sovereignty لله وحده. وفى رأى أحد أشهر المشتغلين بالعمل القانونى فى باكستان هو الأستاذ بروحى: أن التسليم بهذا المبدأ هو حجر الزاوية فى الصرح القانونى الپاكستانى، وأن الحكومات الپاكستانية العسكرية والمدنية قد توالت على الاعتراف بهذا المبدأ دون تغيير فيه أو تبديل له، بل إنه يمثل الرابطة التى تجمع الپاكستانيين وتؤلف بينهم، وهو الأساس الذى يجب على الوثائق الدستورية أن تستلهمه، وقد جرى نقاش واسع المدى حول طبيعة حجية هذا المبدأ، واستمداده حجيته من ذاته ومن العقيدة الإسلامية التى قامت پاكستان على أساسها، أو من قبول الشعب

الپاكستاني له . وطبقا للتحليل الأول فإن هذا المبدأ لا يمكن تغييره أو تعديله، أما على الرأى الآخر فإن بالوسع التحول عن هذا المبدأ إذا غير الشعب الپاكستانى رأيه (انظر قضية State V.Zia-ur-Rehman ويعبر هذا الرأى الأخير عن أصوات لا تحظى بتأييد أحد . (٢٢)

وقد نص دستور ١٩٥٦م، ١٩٦٢م على اعتبار جمهورية باكستان الإسلامية دولة ديموقراطية تنهض على مبادئ الإسلام في العدالة الاجتماعية، وتمارس سياساتها وسلطاتها وفق مبادئ الحرية والعدالة والمساواة، بما يمكن الشعب الپاكستانى أفرادا وجماعات من تنظيم حياتهم وفق مبادئ الشريعة الإسلامية . أما وضع هذا الأمر موضع التطبيق فقد اقتضى إنشاء مؤسستين عتيدتين في المجتمع الپاكستانى، **أولاهما:** مجلس الفكر الإسلامى Islamic Ideology Council، وتقع على عاتقه مسئولية مراجعة القوانين القائمة من وجهة الشريعة الإسلامية؛ لتحديد أوجه التناقض واقتراح الحلول. وقد قام هذا المجلس منذ نشأته بمراجعة مئات القوانين ذات التوجه الإسلامى، وأشرف على رئاسته عدد من مشاهير العلماء والقضاة، من بينهم القاضى تنزيل الرحمن الذى تولى رئاسة هذا المجلس في الثمانينيات. ومن أهم ما قدمه هذا المجلس تقريره عن الخطوات العملية اللازمة لإلغاء الربا. أما **الأخرى** فهى معهد البحوث الإسلامى Islamic Research Institute، الذى يقوم بإجراء البحوث في المجالات الاقتصادية والمالية والقانونية من وجهة الشريعة الإسلامية؛ لتيسير تطبيق أحكامها.

أما أهم الإجراءات التى اتخذت في اتجاه مراجعة القوانين القائمة؛ لتنقيتها مما يخالف أحكام الشريعة الإسلامية، فهو إصدار التعديل الدستورى لعام ١٩٧٩م الذى يقضى بإنشاء الدوائر الشرعية في المحاكم العليا الموجودة في عواصم الأقاليم الأربعة التى تضمها جمهورية باكستان الإسلامية، وهى السند والبنجاب والبلوشستان والحدود. ثم أنشئت في مايو عام ١٩٨٠م المحكمة الشرعية الاتحادية Federal Sharia Court ؛ لتحل محل هذه الدوائر الشرعية وتعمل عملها لعجز المحاكم العليا عن القيام بهذا الأمر، لكثرة أعمالها وضيق وقت قضاتها عن القيام بمراجعة القوانين القائمة. ووظيفة هذه المحكمة الفيدرالية مراجعة القوانين القائمة والحكم بعدم شرعية أى نص قانونى يخالف أحكام الشريعة، إلا فيما استثنى من تشريعات وقوانين تختص بالضرائب والأموال وأحكام قانون الأحوال الشخصية، الصادر عام ١٩٦١م. وقد أشارت المحكمة الشرعية في قضية محمد صديق خان ضد الحكومة إلى أن الهدف من استبعاد القانون المالى Fiscal Law من اختصاصها، هو حماية النظام الربوى القائم خلال المرحلة الانتقالية المقدرة بثلاث سنوات؛ لإحداث التغيير الواجب في هذا النظام.

وتقيد الفقرة د من المادة ٢٠٣ من الدستور الباكستاني الصادر عام ١٩٧٣م عمل المحكمة الشرعية الاتحادية بالنظر فى القوانين القائمة بمبادرتها Suo Moto أو بناء على طلب الحكومة أو الأفراد، ومراجعة هذه القوانين للحكم بمخالفة أحكام الشريعة أو موافقتها. وقد بلغ عدد الالتماسات المقدمة من الأفراد بالطعون على القوانين القائمة فى موضوعات مهمة أكثر من مائة وثلاثين فى السنوات الأولى من إنشاء هذه المحكمة. وقد نص التعديل الدستورى بالمرسوم رقم ٦ لعام ١٩٨٤ على أن الواجب فى أحوال الحكم بمخالفة أى نص من النصوص القانونية لما جاء فى القرآن الكريم والسنة النبوية أن ترسل المحكمة الشرعية إخطارا إلى الحكومة الاتحادية أو الإقليمية يتضمن تحديد النص المخالف والأدلة المؤيدة لرأى المحكمة ومحل التناقض بين النص القانونى والأصل الشرعى، مع تعيين التاريخ الذى قررته المحكمة لإبطال النص القانونى. ويتعين على الحكومة أن تسن قبل هذا التاريخ قانونا أو نصا قانونيا موافقا للأصول الشرعية. ويتضح من ذلك أن اختصاص المحكمة الشرعية مقيد بإبطال النصوص القانونية ولا يتجاوزز ذلك إلى اقتراح نصوص قانونية جديدة أوفق فى التعبير عن القواعد الشرعية. وبعبارة أخرى فإنه لا حق للمحكمة الشرعية فى الإلزام بأحكام قانونية جديدة، وإنما يتقيد اختصاصها فى الحكم ببطلان بعض النصوص القانونية لعدم دستوريتها بمخالفة أحكام الشريعة. ولا يعد حكمها بالبطلان نهائيا، وإنما ترجع سلطة استئناف أحكامها إلى الدائرة الشرعية Shariah Bench فى المحكمة العظمى .Supreme Court

ويتميز هذا الجهد القضائى فى تنقية القوانين القائمة عن الجهد النظرى لمجلس الفكر الإسلامى، الذى عهد إليه هو الآخر بهذه المهمة أيضا، من حيث غلبة الطابع العملى والاستناد إلى القواعد الشرعية الكلية، فى مقابل التمسك بالمذهب الحنفى وغلبة الطابع النظرى فى عمل مجلس الفكر الإسلامى الذى تعد مقترحاته مجرد توصيات غير ملزمة.

وعلى الرغم من البطء الذى يشوب عمل المحكمة الشرعية، مما هو محل للنقد، فإن المحكمة الشرعية الفيدرالية تقدم أسلوبًا لمراجعة القوانين القائمة. وفى رأى خور شيد أحمد أن عمل المحكمة الشرعية سوف يسهم فى تقديم الحلول لكثير من المشكلات فى المستقبل، وهى لا تقوم بدور الحامى للدستور الأساسى للدولة، وهو القرآن والسنة فحسب، وإنما تقوم بالعمل على اكتشاف مواطن التعارض فى القوانين مع الأصول الشرعية فى حدود القيود المفروضة عليها.

وقد رفضت هذه المحكمة النظر فى كثير من الدعاوى لعدم الاختصاص، من ذلك الطلب الذى تقدم به أحد المدعين للحكم على كلمة جمهورية الواردة فى الدستور عنوانا

على دولة الباكستان، واعتبارها مناقضة لأصول الشريعة، على أساس أن هذه الكلمة أجنبية عن النظم السياسية التى أقرها الفقه. وقد رفضت المحكمة النظر فى الدعوى على أساس عدم اختصاصها فى الحكم على نصوص الدستور ومناقشة أحكامه. ومع ذلك فقد تناولت هذه المحكمة قضايا عديدة تنوعت موضوعاتها، ومست كثيرا من الظواهر الاجتماعية. من ذلك الحكم المتعلق بحق الملكية الخاصة فى الشريعة الإسلامية وحق الفقراء فيما زاد من أموال الأغنياء.

وقد رفع أحد المدعين على المحكمة التماسا للنظر فى التعامل المعروف باسم Benami، وصورته المعهودة أن يشترى أحد الناس عقارا باسم زوجته لتجنب قوانين الضرائب ولمجاملة زوجته مجاملة شكلية؛ لأنه كان يستطيع المطالبة باسترداد العقار لنفسه إذا ساءت العلاقة بينه وبين زوجته، وأثبت أنه الطرف الذى قام بدفع ثمن الشراء. وقد أراد المدعى إبطال الحق فى استرداد هذه الهبة الصورية، على أساس لزوم عقد الهبة. غير أن المحكمة رفضت التماسه، وقضت بالملكية للطرف الذى دفع الثمن بالفعل. غير أن اجتهاد المحكمة فى هذا الأمر من الوجهة الفقهية غير نهائى.

وقد تناولت المحكمة موضوعات أخرى شغلت الرأى العام، كالممارسات الرياضية للمرأة فقد تقدم أحد الشاكين بالتماس ضد اشتراك المرأة فى بعض المنافسات الرياضية على النحو الذى تنشغل به النوادى والمؤسسات الرياضية، طبقا للتوجيهات الحكومية ولما جاء فى مرسوم رعاية الرياضة وتطويرها Sports Development and Control، الصادر عام ١٩٦٢م.

وعلى الرغم من أن المحكمة قد رفضت الالتماس لعدم الاختصاص، وأكدت ما جاء فى توجيهات الحكومة بشأن حق المرأة فى التمتع بممارسة الرياضة شريطة لبس الملابس السابغة وأداء الرياضة فى مكان لا يطلع عليه الرجال وألا يتم نقل ذلك بوسائل الإعلام المرئية؛ فقد أدى صدور هذا الحكم ومناقشته فى وسائل الإعلام المختلفة إلى تعبير أصحاب الاتجاهات المختلفة فى المجتمع عن آرائهم فى إطار ديموقراطى.

ويمكن أن يقارن دور المحكمة الشرعية فى حراسة الأصول والقواعد الشرعية، بدور المجلس الدستورى الفرنسى The Constitutional Council الذى صدر قرار بإنشائه فى أكتوبر ١٩٥٨م لحماية الدستور. وقد نصت المادة ٦١ من قانون إنشاء هذا المجلس على وجوب عرض أى مشروع قانون على هذا المجلس للنظر فى دستوريته قبل إقراره. وتنص المادة ٦٢ من هذا القانون على أن حكم المجلس بعدم دستوريته أى قانون يمنع من نفاذه أو

تطبيقه. ويمكن أن يقارن دور المحكمة الشرعية الاتحادية، بدور المحكمة الدستورية المصرية التى تحمى الدستور وتقضى على النصوص القانونية المعارضة له للبطلان، مما يمنع من نفاذ هذه النصوص وتطبيقها.

• منهج مراجعة القوانين القائمة فى پاكستان.

يتألف المنهج الذى استندت إليه كل من المحكمة الشرعية الاتحادية والدائرة الشرعية بالمحكمة العظمى Supreme Court من الأبعاد التالية :

(١) اعتبار القوانين القائمة أعرافًا سائدة فى المجتمع حقق تطبيقها المصالح التى ينبغى التمسك بها مع بعض المفاسد التى يجب العمل على إزالتها بالرجوع إلى أحكام الشريعة الإسلامية. ولا يصح العمل على إبطال هذه القوانين كلها ما دام أكثرها يحقق المصالح الاجتماعية ولا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها.

(٢) لا يقع التعارض فى هذه القوانين مع الأحكام الشرعية، إلا إذا ناقضت أصلا مقطوعًا به من جهتى الثبوت والدلالة. أما التناقض مع الاجتهادات المذهبية التى وقع الخلاف فيها فلا يوجب الحكم على النص القانونى بالتعارض.

(٣) الأخذ بآراء الفقهاء السابقين فى تفسيراتهم لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، ولا يعدل عن هذه التفسيرات إلا للضرورة، شريطة عدم مخالفة المبادئ المقطوع بها.

(٤) التخير من الآراء الفقهية على ضوء مناهج النظر القانونى المعاصر Modernist Approach ويذكر أفتاب حسين رئيس المحكمة الشرعية لأكثر من ثلاث سنوات فى محاضرة له بأكاديمية الشريعة شتاء عام ١٩٨٩م أنه لم يصادف فيما واجهه من قضايا أية حالة سكت عنها الفقه الإسلامى، ولم يجد فيها رأيا أو أكثر مما يتفق مع التناول القانونى المعاصر. ويبدو لى أن التخير بالإفادة من التناول القانونى المعاصر فى تعبير أفتاب حسين ودكتور نسيم حسن شاه (قاضى المحكمة العظمى)، هو ما عبر عنه الفقهاء المسلمون بالمصلحة.

(٥) الاستناد إلى القواعد الفقهية والأصولية فيما تأخذ به المحكمة. ويذكر أفتاب حسين فى هذا الصدد أن أهم إنجازات المحكمة الشرعية الاتحادية، هو تطبيق القواعد الفقهية الخاصة بحقوق الإنسان التى أعلى القرآن الكريم والسنة النبوية من شأنها. يوضح ذلك حكم المحكمة الشرعية بحق أفراد القوات المسلحة فى استئناف الأحكام التى تصدرها المحاكم العسكرية بشأنهم. ومن هذا القبيل، حكم المحكمة الشرعية ببطلان الإحالة الجبرية للتقاعد دون مسوغ.

نتائج المراجعة للقوانين القائمة:

جاوزت القوانين التى راجعتها المحكمة الشرعية فى عشر سنوات ـ منذ إنشائها ـ مائة قانون، أصدرت حكمها ضد بعض نصوصها، وقبلت بعضها، وقامت الحكومة باستئناف بعض هذه الأحكام أمام الدائرة الشرعية بالمحكمة العظمى، فنشأت من ذلك ثروة فقهية وتشريعية تستحوذ على الإعجاب والتقدير، وتبرهن على قدرة الفقه الإسلامى فى التعامل مع الواقع العملى والمشكلات التى يثيرها هذا الواقع. وفى رأى د. نسيم حسن شاه الرئيس السابق للمحكمة العظمى Supreme Court أن الفقه الإسلامى لم يثبت مجرد صلاحيته للتطبيق فى العصر الحديث، وإنما أثبت فضلا عن ذلك قدرته على تنوير النظام القانونى المعمول به وتطويره. ويضرب د. نسيم حسن شاه مثالا لذلك بالرجوع إلى قوانين الملكية والمواريث. ذلك أن القانون الپاكستانى كان يطبق القاعدة العرفية القاضية بأن النساء عموما لا يملكن الأرض الزراعية التى تؤول إليهن بالميراث ملكية مطلقة، حتى لا يحق لهن التصرف فى هذه الأرض تصرفًا ناقلاً للملكية، وإنما يملكن ما يرثنه منها ملكية مقيدة بمدة حياتهن، حتى تؤول هذه الأرض بعد وفاتهن إلى الذكور من أقارب المورث؛ ولذا لا يجوز للمرأة التى ترث هذه الأرض أن تتصرف فيها بالبيع أو الرهن، ولا يقضى بنقل ملكية هذه الأرض إلا لضرورة قانونية. وقد حكمت المحكمة الشرعية بإبطال هذه الملكية المقيدة فى حق ميراث النساء للأرض الزراعية فأنهت العمل بهذه القاعدة العرفية، وهو ما أيدته الدائرة الشرعية بالمحكمة العظمى. ولا يخفى أثر مثل هذا الحكم فى المجتمع كله، لتعلقه بالأرض الزراعية التى يعيش عليها أكثر من ٨٠٪ من مجموع الباكستانيين، كما لا يخفى كذلك مستند هذا الحكم واتفاقه مع ما قرره الفقه الإسلامى بشأن ميراث المرأة.

ومن الأمثلة الأخرى التى توضح نتائج هذه المراجعة وتأثيرها، ما يذكره د. نسيم حسن شاه فيما يتعلق بمراجعة قانون الموظفين المدنيين Civil Servants Act الصادر عام ١٩٧٣م و ١٩٧٤م. ذلك أن المادة ١٣ من هذا القانون كانت تقضى بأن من حق السلطات المختصة أن تحيل للتقاعد الموظف الذى أمضى خمسا وعشرين سنة إذا رأت أن أداءه لم يعد فى المستوى المطلوب، دون أن تضطر إلى إبداء أى سبب خاص لاتخاذ القرار بالإحالة إلى التقاعد المبكر قبل السن المقرر للتقاعد، وهو ستون عامًا.

وقد بدا الأمر محيراً، حينما بدأت المحكمة الشرعية نظر هذه القضية؛ نظرا لأنه لا يوجد نص شرعى واضح الدلالة فى هذا الموضوع، لكنها وجدت أمامها حادثة عزل عمر بن الخطاب لخالد بن الوليد من منصبه الكبير دون إبداء سبب ولا توجيه اتهام، كما وجدت أمامها حالات أخرى اقترن فيها العزل بتوجيه الاتهام وإبداء أسبابه. ومن تحليل

هذا كله انتهت المحكمة الشرعية إلى أن عزل موظف رسمى وإحالته إلى التقاعد المبكر دون إعطائه فرصة للدفاع عن نفسه أمر ينافى ما توجبه الشريعة من الالتزام بالعدل والقسط والإحسان فى المعاملة. ولا يعنى العدل مجرد المساواة بين الفرد وغيره، وإنما يستوجب حماية الفرد من المعاملة الجائرة. وقد أدى هذا الحكم إلى إنقاذ الموظفين المدنيين من تعسف السلطات المختصة ورفعت من مكانتهم.

وهناك أمثلة أخرى عديدة تدل على إسهام منهج مراجعة القوانين القائمة على ضوء أحكام الشريعة الإسلامية، فى تطوير النظام القانونى وترقية إدارة العدالة فى البلاد.

التقنين للأحكام:

لم تغفل تجربة التطبيق الشرعى الپاكستانية منهج التقنين وإصدار قوانين شرعية تستند إلى التفسير الفقهى للنصوص الشرعية. وتنقسم التقنينات الصادرة فى الثمانينيات إلى قسمين: **أولهما:** التقنينات الجزئية الواردة على موضوعات، خاصة فى مجال قانونى معين كالمجال الجنائى. ولعل المراسيم Ordinances الخاصة بحدود الشرب والسرقة والزنا والحرابة والقذف من أبرز أمثلة هذا النوع من التقنين. ذلك أن القانون الجنائى الپاكستانى الذى صدر عام ١٨٦٠م بعنوان Indian Penal Code الذى جرى تغيير عنوانه بعد الاستقلال إلى Pakistani Penal Code لم يجر تغييره وإحلال قانون جنائى أخر محله، وإنما جرى تقنين أحكام الحدود وإضافتها إلى هذا القانون مع تغيير طفيف فيه بما يناسب هذه الإضافة الجديدة. ومن أهم هذا التغيير إبطال الأحكام الخاصة بالزنا الذى كان يجرى النظر إليه باعتباره جريمة خاصة يملك الزوج العفو عنها، ولا تكون محلا للعقوبة إذا توفر عنصر الرضا لو كانت المرأة غير متزوجة.

أما **القسم الآخر** من التقنينات فهو هذه التقنينات الشاملة لمجالات قانونية معينة. من ذلك مرسوم الزكاة والعُشر الصادر عام ١٩٧٩م، وقانون الإثبات الصادر عام ١٩٨٥م.

ويجد المرء نفسه مدفوعا إلى الاعتقاد بأن الجهد القضائى فى تجربة التطبيق الشرعى فى پاكستان، متمثلة فيما قام به قضاة المحكمة الشرعية الاتحادية والدائرة الشرعية فى المحكمة العظمى، يفوق بكثير الجهد التشريعى المتجسد فى هذه التقنينات؛ إذ تخلو هذه التقنينات التى أعد بعضها على عجل فيما يظهر عند المقارنة من وجود المذكرات التوضيحية التى تيسر الكشف عن مصادر القاعدة القانونية، مما عساه أن يربطها بأصلها الفقهى ويوجه القضاة والمشتغلين بالعمل القانونى وجهة جديدة فى المرجعية والحجية. والذى يجدر الالتفات إليه أن إعداد المذكرات التوضيحية فى مشروعات القوانين الفقهية الأصل أمر لا غنى عنه،

وبخاصة فى مراحل التطبيق الشرعى الأولى؛ وذلك لربط العمل القضائى بالتراث الفقهى ولإذكاء الحيوية فى هذا التراث، وربطه هو الأخر بالواقع الحديث ومشكلاته.

ولا يجد المرء عناء كبيراً فى الكشف عن الموقف العام من هذه التجربة الباكستانية فى التطبيق الشرعى، بمنهج المراجعة أو بمنهج التقنين؛ لقد رفضها أكثر العلماء من خريجى المدارس الدينية التقليدية، غير المهيئين بحكم طبيعة دراستهم للحكم على تجربة اجتماعية وقانونية بهذا التعقيد المنهجى واتساع التأثير وتنوع الإجراءات القانونية اللازمة. والمثير للدهشة أن يطالب البعض برفض هذه الإجراءات القانونية جميعها، وتطبيق الأحكام الفقهية المدونة فى المؤلفات المعروفة بدلا من ذلك مرة واحدة. والأكثر مدعاة للعجب والدهشة أن يطالب بعض هؤلاء العلماء بوجوب التقيد بالمذاهب الفقهية الخاصة عند التطبيق. وقد عبر الشيعة الإمامية فى باكستان عن هذا المعنى فى مناسبات متعددة، وخاصة عند مناقشة البرلمان الباكستانى مشروع Shariah Bill التى أريد منها تحقيق الالتقاء والاتفاق على الأسس العامة للتطبيق الشرعى. وقد استمر نقاش هذا المشروع فترة طويلة تجاوزت ثلاث سنوات. وقد نجح هؤلاء فى منع تطبيق مرسوم الزكاة والعشور الصادر عام ١٩٧٩م على أفراد الشيعة ومؤسساتها، بناء على تكليفهم بدفع الخمس إلى فقهائهم لصرفه فى المصارف المحددة فى المذهب الشيعى؛ ولذا اقتصر تطبيق هذا المرسوم على أهل السنة الباكستانيين، ويكفى إعلان صاحب الحساب المصرفى أنه شيعى وغير سنى؛ لإعفائه مما يوجبه هذا المرسوم على أصحاب الودائع فى البنوك على سبيل المثال، وهو أمر ذو أثر بالغ فى إضعاف تطبيق هذا المرسوم.

وتحارب هذه التجربة الباكستانية حرب حياة أو موت طوائف داخلية أخرى لأسباب أخرى غير فنية، ولا صلة لها بالنظر القانونى وتيسير العدالة فى المجتمع، وإنما تنبع من فلسفتها الخاصة فى النظر إلى الكون والحياة. لقد عبر اليساريون فى كتابات قوية لهم عن رفضهم لهذه التقنينات بكل قوة، ولم يجدوا ما يغريهم بتعديل مواقفهم، حتى فى أحكام الزكاة والعشور التى انطوى عليها مرسوم ١٩٧٩م والتى يسرت جمع أكثر من ثلاثة مليارات من الروبيات فى السنة؛ للإنفاق على الضعفاء والمحرومين وأصحاب المآسى الاجتماعية الذين تنتصر لهم الفلسفات الاشتراكية. وقد جاء كتاب رشيدة باتل Islamisation of Laws أوضح تعبير عن الموقف اليسارى من هذه التجربة.

أما على المستوى الخارجى، فلا تجد التجربة الباكستانية تأييدا لها، ولم يصدر كتاب واحد عنها باللغة العربية، ولم تتحرك مؤسسات البحث العلمى والجامعات العربية والإسلامية لبحث هذه التجربة وتقويمها وإصلاحها والإفادة منها فى حل المشكلة القانونية

والتشريعية. ومن اللافت للنظر على سبيل المقارنة، أن يتوافد الدارسون الغربيون ممن لقيتهم في إسلام آباد لدراسة التجربة الفريدة للمحكمة الشرعية ومعاينة تأثيرها في التغيير القانوني. ومن غير المتوقع ألا تنطلق هذه الأبحاث من موقف مؤيد أو محايد؛ ولذا فإن ما صدر من أبحاث غربية عن التجربة الباكستانية ليست إلا مجرد دراسات نقدية تكشف المثالب وتفضح السلبيات، وتضخمها أحيانا (٢٣).

* * *

في إيران :

استمر حكم الصفوية أكثر من مائتي سنة فيما بين ١٥٠١-١٧٢٢م، واستمرت الدولة القاجارية Qajar من سنة ١٧٧٩م حتى عام ١٩٢٥م، حيث قامت الدولة البهلوية التي استمرت حتى قيام الثورة عام ١٩٧٩م بقيادة الخوميني. ولم تكن إيران بعيدة عن التطورات القانونية والسياسية التي شاهدتها بلاد العالم الإسلامي الأخرى السنية المذهب. وأدى التدخل الأوروبي والضغط الاقتصادي والتأثير الثقافي الغربي إلى التغيير الدستوري، في بداية القرن العشرين وذلك عام ١٩٠٥، حين اجتمع العلماء والتجار ومختلف الطوائف على إنشاء نظام برلماني. وأعلن النظام البهلوي بعد قيامه عام ١٩٢٥م عن سياسته في تحديث الاقتصاد والمجتمع الإيراني، على أسس لم يقبلها علماء المذهب الشيعي الذين شكل توتر علاقتهم بالسلطة ملمحًا ثابتًا في المجتمع الإيراني. وينسب الفضل في هذه المكانة التي تبوأها علماء الشيعة الإيرانيين إلى التسليم بحقهم في الاجتهاد والنيابة عن الإمام الغائب فترة غيبته، وهو المبدأ المعروف بولاية الفقهية. ولم ينس هؤلاء العلماء العمل على تأكيد صلتهم بأفراد الشعب، والتدخل لدى السلطة لحل مشكلاتهم؛ مما أضاف إلى تأثيرهم في المجتمع الإيراني.

وقد كان هذا كله كفيلا بالتمكن لسلطة العلماء في المجتمع، وموازنتها بسلطة الدولة لولا التدخل الأجنبي الذي اتخذ أشكالا متنوعة، من بينها الاحتلال العسكري وضم الأراضي الإيرانية، وقضم الكثير منها قطعة قطعة، وهو ما بدأ بمعاهدة جولستان ١٨١٣م التي أجبرت إيران بمقتضاها على التسليم لروسيا بضم جورجيا ودرباند وأجزاء أخرى من أرمينيا. وقد استولت روسيا على تبريز عام ١٨٢٦م. وواصل الزحف الروسي توسعه في إيران حتى تم الاستيلاء على الأقاليم الإيرانية في آسيا الوسطى، وذلك في الفترة من ١٨٦٤م حتى ١٨٨٥م. أما المواجهة بين بريطانيا وإيران فكانت في أفغانستان التي استدرجت إيران لمهاجمتها، فهزمتها بريطانيا هناك في عام ١٨٥٦م. وقد فتحت هذه الهزائم البوابة الإيرانية للنفوذ الاقتصادي الروسي والبريطاني، وسيطر البارون دي رويتر

على امتياز الجمارك واحتكار السكك الحديدية والمناجم والمعادن وإنشاء أعمال الرى والطرق والبنوك والتلغرافات والطواحين Mills ومنحت شركة بريطانية امتياز صناعة التبغ. وفى أوائل القرن العشرين تم توزيع النفوذ الاقتصادى بين الشركات الروسية والبريطانية، وذلك بمقتضى معاهدة ١٩٠٧م.

وقد دفعت هذه الهزائم التى أضعفت الحكام والعلماء على السواء إلى البحث عن سبيل للخروج، وسارت الطبقة الحاكمة الإيرانية سير حكام الدولة العثمانية، و رفعت شعار تحديث مؤسسات الدولة و إصلاح الجيش و نظام التعليم و الاقتصاد و التشريع. و انضم إلى الطبقة الحاكمة فى المناداة بالإصلاح بالمنهج الغربى المثقفون ثقافة غربية و التجار و أصحاب المصالح من السماسرة و الوسطاء. أما العلماء فقد رفضوا هذا الحل الذى أرادته الحكومة، و سعوا إلى استعادة حرية الشعب من التدخل الأجنبى، و إنهاء الامتيازات و الاحتكارات التى أرهقت كاهل المواطنين، وقضت على صناعاتهم وتجاراتهم وحولتهم إلى وسطاء وسماسرة، حتى تحقق النجاح للعلماء فى جهودهم هذه على نحو جزئى، وانتهت احتكارات التبغ والبارون دى رويتر بعد إصدار ميرزا حسين شيرازى فتواه بوجوب المقاطعة وحرمة التعامل فى أى من السلع التى تنتجها هذه الاحتكارات.

وتحولت إيران بعد الحرب العالمية الأولى إلى محمية لبريطانيا التى رأت عجز النظام القاجارى فى مواجهة العلماء وقدرتهم على تأليب الجهود ضد المصالح الغربية، فيسرت السبيل بمباركة العلماء لاستيلاء رضا بهلوى على الحكم الذى لم يدخر وسعا فى تقوية سلطته وإضعاف مركز العلماء ومؤسساتهم التعليمية وإبعادهم عن المناصب المؤثرة وإنشاء محاكم نظامية وإصدار تشريعات جديدة تتنوع مصادرها ولا تعتمد على الفقه الشيعى وحده، مع إنشاء مؤسسات تعليمية جديدة تحتضن هذا الاتجاه الجديد (٢٤).

ولم يكن بوسع رضا بهلوى تجاهل سلطة العلماء فيما بدأ إصداره من تقنينات على النمط الذى احتذته البلاد العربية والإسلامية الأخرى. ذلك أن القانون المدنى الإيرانى الذى صدر جزؤه الأول عام ١٩٢٨م فى أحكام المعاملات، وجزؤه الثانى عام ١٩٣٤م فى أحكام الأسرة، وجزؤه الثالث عام ١٩٣٧م فى الإجراءات قد استمد أكثر أحكامه من فقه الإمامية الاثنى عشرية، بل وأخضعت الأجزاء المستمدة من القانون المدنى الفرنسى (كالأحكام الخاصة بالالتزامات Obligations) لقواعد هذا الفقه (٢٥). وقد جاء فى المادة الثالثة من قانون الإجراءات المدنية الإيرانى النص على وجوب موافقة الأحكام المقضى بها للعوائد والأعراف المرعية. ويؤكد أندرسون أن القانون المدنى الإيرانى أقرب إلى الشريعة من نظيره المصرى أو العراقى (٢٦).

وقد خفت صوت العلماء بعد هزيمة مصدق فى مسعاه إلى إلغاء معاهدة النفط الإيرانية البريطانية عام ١٩٥٣م، فاشتدت حكومة رضا بهلوى فى التحديث وإصدار التشريعات المؤكدة لنمط الحياة الغربى، دون الالتفات إلى ردود الفعل الشعبية. من ذلك إصدار الشاه عام ١٩٦٢م قانونا يسقط اشتراط الذكورة والإسلام فى المرشحين لخوض الانتخابات؛ وهو ما أدى إلى توحيد العلماء صفوفهم وقيادتهم السخط الشعبى، حتى أجبرت الحكومة على إلغاء هذا القانون.

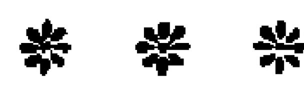
واستمر هذا الشد والجذب بين الحكومة، والعلماء الذين صاغوا خططهم فى الإصلاح الاجتماعى والسياسى بلغة واضحة جذبت انتباه المثقفين والبسطاء، على النحو الذى ظهر فى المراحل النهائية للثورة. وقد تمثلت أهم خطط الإصلاح فى رفض سياسة الحكومة الموالية للتدخل الأجنبى الأمريكى وإسرائيل، كما تمثلت كذلك فيما عبر عنه مهدى بزرجان عام ١٩٦٢م من وجوب الاعتماد على القرآن الكريم وسنة أئمة الشيعة فى صياغة الدور السياسى للعلماء وتحديد واجبهم فى تنمية المجتمع، بدلا من هذا الانتظار السلبى لعودة الإمام الغائب. وقام د. على شريعتى بتأسيس جامعة " الإرشاد الحسينية " التى كان القصد من إنشائها هو العمل على التوفيق بين القيم الإسلامية ومفاهيم الحياة المعاصرة الأوروبية، وذلك للقضاء على الحكومة الرجعية (٢٧).

وقد نجحت الثورة عام ١٩٧٩م فى طرد الشاه وإقامة نظام قانونى يتفق مع مبادئ الشريعة الإسلامية وآراء علماء المذهب الشيعى (٢٨)، وهو ما ينعكس فى الدستور الإيرانى الصادر عام ١٩٧٩م (٢٩)، والذى نص على اشتراط موافقة الأحكام القانونية لنصوص الشريعة الإسلامية وأحكام المذهب الشيعى. وقد بينت المادة الثانية من هذا الدستور أن أساس نظام الحكم هو الإيمان بالله الأحد وتفرده بالحاكمية والتشريع، كما بينت المادة الرابعة وجوب الالتزام بالمعايير الشرعية فى جميع القوانين واللوائح والتشريعات المدنية والجنائية والمالية والاقتصادية والإدارية والثقافية والعسكرية والسياسية وغيرها. ولا مجال لتفصيل الجهود التشريعية التى صدرت فى إيران بعد الثورة فى هذا الحيز المحدود، وإن أمكن القول بوجه العموم بأن الشاه أراد تحقيق الإصلاح وحاربه التخلف باتباع النموذج الغربى، دون أن يعبأ بالثمن الفادح الذى كان عليه أن يدفعه وهو الانجذاب إلى شرك التبعية الغربية، مما أدى فى النهاية إلى فشل مشروعه، على حين أراد معارضو الشاه إقامة مشروعهم الإصلاحى بالرجوع إلى القيم الخاصة بمجتمعهم مع إعادة تفسيرها للتوفيق بينها، وبين ما دلت التجربة على ضرورته للإصلاح من قيم الحياة الغربية. واعتقد هؤلاء أن التبعية أس البلاء. وقد تمكن هؤلاء العلماء من إعادة تفسير تراثهم الفكرى والانتقاء من

القيم الغربية بفضل ثقتهم بأنفسهم فى ممارسة الاجتهاد وتصديهم له، وهو ما ظهر فى كثير من فتاويهم وتشريعاتهم ودستورهم الذى تناول قضايا عديدة معاصرة، كوضع المرأة فى المجتمع، ودور الاقتصاد، ووسائل الإعلام، وأسلوب الحكم. ومع ذلك فإن الثمن الذى دفعته إيران وشعبها فى القرنين التاسع عشر والعشرين ثمن فادح.

إجمال:

لقد بان مما سبق أن الغارة الغربية على العالم الإسلامى فى القرنين التاسع عشر والعشرين؛ قد أسفرت عن حصر التطبيق الشرعى فى مجال الأحوال الشخصية، باستثناء أكثر بلاد الجزيرة العربية التى لم تقع فى قبضة الاحتلال. أما بعد الاستقلال وإنهاء هذا الاحتلال فقد عادت البلاد العربية والإسلامية تتلمس الأشكال الملائمة والصيغ المناسبة لتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية والقواعد الفقهية. وقد استبعدت صيغة التمذهب فى الغالب الأعم، وصدرت القوانين المدنية القائمة على التخير من المذاهب الفقهية على ضوء المفاهيم القانونية المعاصرة. ولعل القانون المدنى الأردنى من أهم ما يعبر عن هذا المنهج التوفيقى. وقد سعت باكستان إلى العمل بمنهج تنقية القوانين القائمة من المخالفات المناقضة لأصول الشريعة الإسلامية. وقد أثمرت هذه المناهج والصيغ فى خلق أرضية مشتركة بين المتخصصين فى الفقه الإسلامى والقانون، مما عساه أن يؤدى إلى تكثيف الجهود لحل "المشكلة القانونية" حلا ينبع من ذاكرتنا الخاصة وتراثنا الخاص.



الفصل الثالث: الأسرة

تقديم:

انحصر تطبيق الأحكام الشرعية فى مطلع هذا القرن فى أكثر البلاد الإسلامية فى مجال الأحوال الشخصية، واستمر القضاة على عادتهم فى الرجوع إلى الكتب الفقهية؛ لاستقاء الأحكام منها. ولكن بدأ الإحساس بالحاجة إلى التغيير، وقد بدأ الإحساس بها والتعبير عنها فى مصر على يد الإمام محمد عبده عقب توليه منصب الإفتاء فى آخر القرن التاسع عشر؛ فقد عكف على دراسة أوضاع المحاكم الشرعية، وقدم تقريرا مطولا لإصلاحها عام ١٨٩٩م. وكان من أهم ما طالب به الأستاذ الإمام فى تقريره هذا وجوب العمل على صياغة قانون الأسرة على هيئة مجلة الأحكام العدلية دون تقيد بأحكام المذهب الحنفى.
وعلى الرغم من استقرار النظر للمذاهب الفقهية المختلفة على أنها تفسيرات متنوعة للنص الشرعى، طبقًا لما عبر عنه الشعرانى فى كتابه **الميزان الكبرى** وأن اختلافهم رحمة وأن كلا منهم من رسول الله ملتمس، فإن تقنين الأحوال الشخصية بالإفادة من هذه المذاهب

جميعها لم ير النور فى حياة الإمام محمد عبده، واستمرت المعارضة للتطوير فى هذا الاتجاه على أشدها، حتى نجحت فى وأد مشروع تقنين الأحوال الشخصية الذى أعدته اللجنة المشكلة من كبار علماء المذاهب الأربعة فى عام ١٩١٥م.

وفى هذه الأثناء نجحت دولة الخلافة العثمانية فى تجميع الجهود لإصدار قانون حقوق العائلة عام ١٩١٧م. وقد وضع هذا القانون المثال الذى احتذته العديد من البلاد العربية فيما بعد. وإنما ذلك؛ لأنه أول قانون فى أحكام الأسرة مستمد من الاجتهادات المتنوعة للمذاهب الفقهية. وكان الاستناد فى إصدار هذا القانون من الناحية الفقهية إلى حق الحاكم فى تطبيق رأى معين من بين الآراء الفقهية العديدة المعتبرة، طبقا لما توجبه القاعدة الفقهية القاضية بأن اجتهاد الحاكم يرفع الخلاف. ويستند حق الحاكم فى الاجتهاد لرفع الخلاف إلى المصلحة، وهى أصل من الأصول المعتبرة شرعًا، ولذا فإن اجتهاد الحاكم مقيد بالمصلحة طبقا لما تفيده قاعدة فقهية أخرى.

وقد تضمن هذا القانون عدداً من الأحكام التى جرت القوانين العربية على الأخذ بها فيما بعد. من ذلك إثبات حق الزوجة فى المطالبة بفسخ عقد الزواج ورفع الأمر إلى القاضى، إذا كان بالزوج عيب مستحكم لا برء منه أو إذا غاب عنها دون أن يقوم بالإنفاق عليها. وأخذ القانون بالمذهب المالكى فى التفريق بالعيب، وبالمذهب الحنبلى فى التفريق بالغيبة مع عدم الإنفاق. وكذلك تضمن هذا القانون تصحيح اشتراط الزوجة على زوجها فى العقد ألا يتزوج عليها. وتبدو قوة النزوع فى هذا القانون إلى الإصلاح والتطوير، فيما تضمنه من الحكم بعدم انعقاد زواج الصغير والصغيرة قبل وصولهما إلى سن البلوغ، وهو لا يكون قبل تسع سنوات للبنت واثنتى عشرة سنة للولد.

* * *

فى مصر:

وكان صدور هذا القانون إيذانا بفتح باب الاجتهاد فى أحكام الأسرة، وإنهاء لمقاومة الإصلاح والتجديد فى كثير من البلاد الإسلامية؛ إذ لم تمر سوى سنوات قليلة فى مصر حتى صدر مرسوم ١٩٢٠ ومرسوم ١٩٢٩ وقطع هذان المرسومان شوطا أبعد فى الإصلاح، حيث أجازا للزوجة الحق فى طلب التفريق من القاضى إذا امتنع زوجها عن الإنفاق عليها، حتى ولو كان حاضرًا، وأجاز لها التفريق بالعيوب المختلفة وللشقاق والضرر وللغيبة وللحبس ثلاث سنوات إذا كان الحكم نهائيا ومضت سنة على بدء تنفيذه. والقانون المصرى فى هذا مالكى الاتجاه. أما فيما يتعلق بالمنع من زواج الصغار فقد اتجه القانون المصرى إلى الأخذ بالإجراء الشكلى الذى يمنع القاضى من النظر فى الدعوة

المقامة من أى من الزوجين، إذا قلت سن الزوجة عن ست عشرة سنة والزوج عن ثماني عشرة سنة، أو إذا لم توجد وثيقة الزواج الرسمية. وفى الوقت نفسه فقد منع المأذونين من توثيق مثل هذا العقد. وبهذا فإن أسلوب المنع من الحماية القانونية هو الأسلوب الذى لجأ التجديد فى مصر إليه فى الحد من زواج الصغار. ويختلف هذا الإجراء الشكلى عن الحل الموضوعى الذى أخذ به القانون العثمانى فى ذلك، وهو الحكم ببطلان مثل هذا الزواج على النحو المشار إليه قبل قليل.

ومن جهة أخرى، فقد اتجه مرسوم ١٩٢٩ إلى تقييد الطلاق وتقليل حالات وقوعه بالمنع من وقوع طلاق المكره والسكران والطلاق المعلق على فعل شىء أو تركه ما لم يقصد الزوج إيقاع الطلاق به، وبالحكم بأن الطلاق المتعدد لفظا أو إشارة لا يقع إلا طلقة واحدة.

ولا يخفى أن أحد أهم الأهداف من هذين المرسومين وما تلاهما من تشريعات، هو العمل على رفع المعاناة أو تخفيفها عن المرأة. ويتضح هذا المقصد فى الحكم بإدخال نفقة تطبيب الزوجة وعلاجها ضمن بنود النفقة الواجبة لها على الزوج، طبقا لما تقرر فى مرسوم ١٩٧٩ المعدل بمرسوم ١٩٨٥ وجاء فى الاتجاه نفسه الحكم برفع سن حضانة النساء للصغيرة إلى سن العاشرة، مع إقرار حقها فى البقاء فى يد الحاضنة فوق ذلك إلى أن تتزوج والصغير إلى سن الخامسة عشر.

وقد سعت هذه الإصلاحات التشريعية إلى حفظ حقوق الزوجين والأولاد بما رسمته من إيجاب توثيق كل من الزواج والطلاق وفرض الجزاءات المناسبة بمخالفة هذا الواجب، حيث رتبت المنع من سماع الدعوى والعقوبة بالحبس إلى ست أشهر أو الغرامة إلى مائتى جنيه أو الحبس والغرامة معا. وإنما رتب التشريع هذه الجزاءات لضمان حقوق أطراف الزواج وثمرته عند أى نزاع. وإذا كان مرسوم ١٩٢٠ و ١٩٢٩ ليسا إلا تقنينا جزئيا لبعض موضوعات الزواج والطلاق، فقد صدر فى مصر بعد فترة وجيزة عدد من القوانين الشاملة التى تتناول موضوعا قانونيا بكامله؛ إذ شهد عام ١٩٤٣ صدور قانون الميراث وعام ١٩٤٦ صدور كل من قانون الوقف والوصية. ولعل أهم المزايا التى انطوت عليها قوانين الميراث والوصية والوقف هو عموم تطبيقها على جميع المصريين مسلمين وغير مسلمين على الرغم من استمدادها من أصولها الشرعية. وفضلا عن ذلك تضمن قانون الوصية عددًا من الأحكام الجديدة التالية :

١- جواز الوصية للوارث؛ فقد جاء فى المادة رقم ٣٧ من قانون الوصية النص على أنه تصح الوصية بالثلث للوارث وغيره وتنفذ من غير إجازة الورثة. وقد استند القانون فى هذا إلى حاجة الناس لمعاونة بعض ورثتهم لصغر أو عجز أو بتعطل أو مرض أو ما إلى ذلك،

من ظروف تدعو إلى مثل هذه الوصية. وأشارت المذكرة الإيضاحية إلى استناد القانون فى هذا الذى أخذ به إلى مذاهب بعض علماء السلف وفقهاء الشيعة وبعض المفسرين، ويختلف القانون فى هذا الذى أخذ به مع الحديث المرفوع (لا وصية لوارث) ومع إجماع فقهاء المذاهب الأربعة والظاهرية والزيدية والأباضية.

٢ـ أجاز القانون الوصية بقسمة أعيان التركة بين الورثة بحيث يعين لكل وارث قدر نصيبه فى التركة. وقد أريد بهذا الحكم تمكين الموروث من تنظيم تركته وقسمتها بين الورثة على الوجه الذى يراه صالحا. ولو زادت قيمة نصيب أحدهم عن حقه فى التركة كانت الزيادة وصية جائزة للوارث. وإنما أخذ القانون هذا الحكم من مذاهب بعض فقهاء الشافعية والحنابلة (م ١٣٠ من قانون الوصية).

٣ـ أخذ القانون بمفهوم الوصية الواجبة للأحفاد الذين يموت آباؤهم فى حياة أبيهم أو أمهم أو يموتون معهم، فإن هؤلاء قلما يرثون بعد موت جدهم أو جدتهم؛ لوجود من يحجبهم من الميراث مع أن آبائهم قد يكونون ممن شاركوا فى بناء الثروة التى تركها الميت، وقد يكونون فى عياله ينفق عليهم قبل موته، ويحُب أن يوصى إليهم، ولم يمنعه إلا أن المنية عاجلته فلم يفعل. وبهذا افترض القانون أن الميت، قد أوصى لهم وصية تعادل نصيب أصلهم الذى مات فى حياة هذا الميت، وإنما اعتبر هذا التصرف الذى يوجبه القانون وصية لخروجه من ثلث التركة، ولكن تطبق فيه قواعد الميراث من حيث تضعيف نصيب الذكر بالنسبة للأنثى عند توزيع نصيب الأصل على الأحفاد. وبهذا فإن الحكم بالوصية الواجبة اجتهاد يقوم على المزج بين قواعد الوصية والميراث؛ لمعالجة وضع اجتماعى كثرت منه الشكوى ورئى التصدى له بالعلاج.

أما مجال الوقف فقد تضمن عدداً كبيراً من التجديدات الفقهية، لعل من أهمها:

١ـ إلغاء الأوقاف الأهلية. وهذا هو ما جاء به قانون رقم ١٨٠ لسنة ١٩٥٢م الخاص بإلغاء نظام الوقف على غير الخيرات. وكانت الأهداف المعلنة من هذا الإلغاء هى مواجهة هؤلاء الذين يتذرعون بهذا النظام لحرمان بعض ورثتهم ومحاباة بعضهم الآخر، والقضاء على مساوئ الإدارة فى الانتفاع بأموال الأوقاف. وقد هاجم بعض الاقتصاديين الأوقاف الأهلية من جهة أخرى هى أن هذا النظام قد أدى إلى تجميد نسبة كبيرة من الثروة العقارية ومنعها من التداول؛ مما يؤدى إلى الإضرار بالثروة العامة [٣٠]. ولعله غير خاف أن المجلس السامى Privy Council كان قد حكم فى الهند بإلغاء الوقف الأهلى لخروجه على معنى البر والتبرع الذى هو المقصود الأول من نظام الوقف فى التفكير القانونى الإنجليزى والحقيقة أن هذا الإلغاء كان لتناقض هذا النظام مع مفهوم الوقف فى القوانين الغربية.

ويبدو من هذا أن قوى التجديد فى مصر قد اتجهت إلى التضحية بنظام الوقف الأهلى انتصارا للمفاهيم القانونية الغربية. وكان هذا ما حدث فى سوريا قبل ثلاث سنوات، أى فى عام ١٩٤٩.

٢ـ جواز رجوع الواقف عن وقفه وحقه فى تغيير مصارف الوقف وشروطه فى غير وقف المسجد والوقف عليه (م ١١ من قانون الوقف المصرى الصادر عام ١٩٤٦). وبهذا لم يعد الوقف لازما بمجرد إنشائه، كما كان الحال من قبل. وإنما كان الهدف هو فتح الباب للرجوع عن الوقف.

٣ـ نظم القانون إدارة الأوقاف ومحاسبة النظار على الأوقاف وعزلهم وحدد مسئولياتهم (المواد ٥٠ إلى ٥٤ من قانون الوقف ١٩٤٦). ولا يخفى وجه الإصلاح فى ذلك.

٤ـ حمى القانون ذرية الواقف وورثته بتقييد حقه فى التصرف بالوقف، فيما لا يجاوز ثلث تركته (م ٢٣ من قانون الوقف ١٩٤٦)، وأخذ بفكرة الاستحقاق الواجب لورثة الواقف فيما زاد عن الثلث، بمعنى أنه إذا وقف من ماله أكثر من الثلث فإن لكل وارث استحقاقًا واجبًا فى هذا القدر الزائد عن الثلث يعادل نصيبه فى الميراث (المادة ٢٤ من القانون المذكور).

ولعله قد اتضح من هذا أن موضوعات التجديد قد أملتها أهداف عديدة، من بينها التأثر بالمفاهيم القانونية الغربية والاستجابة لبعض المصالح الاجتماعية فى ظروف الحياة الحديثة.

* * *

فى بلاد الشام والعراق والجزيرة العربية:

فعلت الأسباب الداعية إلى التجديد فى مجال الأحوال الشخصية فعلها فى بلاد الشام والعراق كذلك. وقد وضعت أحكام قانون حقوق العائلة العثمانى الصادر عام ١٩١٧ موضع التطبيق بهذه البلاد؛ لتبعيتها لدولة الخلافة، واستمر ذلك حتى صدور قانون حقوق الأسرة الأردنى عام ١٩٥١ م، والسورى عام ١٩٥٣ م، والعراقى عام ١٩٥٩ م.

ويعبر قانون الأحوال الشخصية السورى عن ميسرة التجديد فى هذه الدول الثلاث. ولعل أهم أوجه التجديد التى أتى بها فيما يلى:

١ـ جاء هذا القانون شاملا لأحكام الزواج والخطبة والطلاق والتفريق بطلب الزوجة والنسب والأهلية والولاية والوصية والمواريث، ووقع فى ثلاثمائة وثمانية من المواد. ويختلف منهج هذا القانون عن منهج التقنين الجزئى لموضوعات بعينها فيما أخذت به مصر.

٢ـ أخذ القانون بالمذهب الحنبلى فى الحكم بتصحيح الشروط المقترنة بعقد الزواج كاشتراط إسكان الزوجة فى مكان معين أو عدم التزوج عليها ؛ فكل شرط فيه للمرأة مصلحة غير محظورة شرعا ولا تمس حقوق غيرها ولا تقيد حرية الزوج فى أعماله الخاصة يكون صحيحًا ملزما. أما إذا اشترطت المرأة فى عقد النكاح ما يقيد حرية الزوج فى أعماله الخاصة أو يمس حقوق غيرها كان الاشتراط صحيحًا، ولكنه ليس ملزمًا بالنسبة للزوج، فإذا لم يف الزوج به فللزوجة المشترطة فسخ النكاح (م ١٤). ويؤدى تصحيح الشروط على هذا النحو والتفريق بين الشروط اللازمة وغير اللازمة إلى الحفاظ على مصالح الزوجة ورفع مركزها فى الزواج. ويتفق القانون العراقى والأردنى فى هذا (م ١٩ أردنى).

٣ـ رفع القانون من أهلية الزواج للفتى إلى ١٨ عامًا وللفتاه إلى ١٧ عامًا (م ١٦)، وإن كان للقاضى أن يأذن بزواج الفتى البالغ خمسة عشر عاما (م ١٨).

٤ـ أعطى القانون الحق للقاضى فى ألا يأذن للمتزوج بأن يتزوج على امرأته إلا إذا كان لديه مسوغ شرعى وكان الزوج قادرا على نفقتهما (م ١٧).

٥ـ للقاضى ألا يأذن بالزواج كذلك لعدم المناسبة بين الزوجين فى السن (م ١٩).

٦ـ حق القاضى فى أمر الزوج بإسلاف زوجته شيئا من نفقتها قبل الانتهاء إلى تقديرها، حفظا لمصلحة الزوجة ومنعا للأزواج من التهرب. ولهذا الحكم قيمة كبيرة فى حماية المطلقات والزوجات من المماطلة وتعمد التأخير. ويقدر القانون حق القاضى فى الحكم بإسلاف الزوج زوجته بنفقة شهر يمكن تجديد الإسلاف بعد مضيه (م ٨٢)، وكان من الأفضل أن يستمر الإسلاف إلى حين الحكم بتقدير النفقة.

٧ـ اتفق القانون السورى مع مرسومى ١٩٢٠، ١٩٢٩ المصريين فى إيقاع الطلاق المتعدد واحدا (م ٩٢)، وعدم وقوع طلاق السكران والمكره (م ٨٩)، والطلاق غير المنجز إذا لم تكن النية فيه التفريق (م ٩٠)، وفى حق التفريق للزوجة بالعيوب (م١٠٥)، وبالغيبة دون عذر (م ١٠٩)، وبعدم إنفاق الزوج (م ١١٠) وللشقاق (١١٢ وما بعدها)، وأجاز فوق ذلك للقاضى أن يحكم بتعويض المطلقة إذا كان الزوج متعسفا فى طلاقه، على ألا يتجاوز هذا التعويض قيمة نفقتها فى ثلاث سنوات (م ١١٧).

وقد أخذ فى الميراث والوصية بما أخذ به القانون المصرى من أحكام.

أما السعودية وعمان والإمارات وقطر فقد ابتعدت عن هذه التطورات ولم تشارك فيها إلى حد كبير.

غير أن اليمن الجنوبية الديموقراطية الشعبية كانت قد أصدرت عام ١٩٧٤ قانون الأسرة

فى أواخر العهد بنظامها الاشتراكى . وجاء فى مقدمة هذا القانون التعبير عن أهدافه فى " دعم نضال المرأة اليمنية ضد التفرقة ، ودعم مساواتها بالرجل ، والعمل على تأكيد دور الأسرة فى بناء المجتمع ، وهدم التقاليد البالية التى استلزمت إعطاء المرأة لمن يدفع لها أكثر " .

أما مضمون هذا القانون الذى تناول أحكام الخطبة والزواج والطلاق والنسب وحضانة الأولاد ، فيشتمل على كثير من الأحكام التى لا تشهد لها الأصول الشرعية ؛ إذ يوجب هذا القانون ألا يزيد المهر عن مائة دينار ، كما أنه لا يجيز التعدد إلا فى ظروف خاصة ، ولا الطلاق إلا بحكم القاضى بناء على أسباب معينة ، ويحق لأى من الطرفين رفع الأمر للقاضى للحصول على الطلاق عند توافر هذه الأسباب . ويلزم هذا القانون أن يتقاسم الزوج والزوجة نفقات الزواج وتأسيس منزل الزوجية وتكاليف الحياة الزوجية والإنفاق على الأولاد .

وقد فرضت الحكومة الصومالية فى عهد محمد سياد برى التى كان لها هذا التوجه الاشتراكى فى ١١ من يناير ١٩٧٥ قانونا مماثلا للأسرة ، ويتضمن ذات الأحكام المغايرة للتقاليد ، والتى لا تشهد لها الأصول الشرعية كذلك . ومن الواضح أن مثل هذه الصيغ القانونية لا مستقبل لها ولا سبيل لاستمرارها ولا تمثل المنهج الرصين القويم للإصلاح والتجديد فى مجال الأسرة ، وهى ليست قوانين للتطوير ، بل للتغيير .

* * *

فى الشمال الأفريقى:

هبت رياح التطوير والتغيير فى قوانين الأسرة المطبقة فى الشمال الأفريقى ؛ ففى عام ١٩٤٧م شكلت وزارة العدل فى تونس لجنة للنظر فى قوانين الأسرة بالإفادة من المذهبين المالكى والحنفى والأخذ منهما ما يحقق المصالح الاجتماعية فى ضوء الظروف الحديثة . وقدمت اللجنة مشروعها الذى لم يتجاوز ما هو مدون فى مؤلفات الفقه المألوفة ، فلم يؤخذ بشىء من هذا المشروع . وفى عام ١٩٥٦ صدر قانون قضى بإلغاء المحاكم الشرعية وبأيلولة ملكية الأوقاف العامة إلى الدولة . كما قضى هذا القانون بتحريم التعدد فى الزواج واعتباره جريمة معاقبا عليها ، وهو ما يخالف نص القرآن القاضى بإباحته . وانتهى هذا القانون كذلك إلى جعل الطلاق بيد القاضى الذى يحكم به إذا اتفق عليه الطرفان أو إذا أراده أحدهما بناء على وجود سبب من الأسباب التى يحددها القانون . أما إذا أراده أحدهما دون موافقة الآخر ، عليه ولم يوجد سبب يبرره من بين الأسباب التى حددها القانون فإن على القاضى أن يحكم بالتعويض على الطرف الذى أصر عليه ، سواء كان هو الزوج أو الزوجة (م ٣١) . ويكشف هذا القانون بذلك عن هدفه فى تحسين مركز المرأة فى المجتمع التونسى العربى . غير أنه يوجب على الزوجة فى المادة رقم ٢٣ أن تشارك فى تحمل تكاليف

أعباء الحياة الزوجية إذا ما قدرت على ذلك. ويدل هذا على أن الأهداف الإصلاحية فى التشريع الأسرى لا تنهض بها الوسائل المختارة لتحقيقه فى كثير من الأحوال. إن الظروف الاقتصادية للمرأة فى مجتمعاتنا فى الأعم الأغلب من الأحوال ظروف صعبة؛ ولذا كان فرض التعويض المالى لها فى الطلاق نوعا من الإصلاح الذى تقبلته التشريعات العربية بالاستناد إلى النصوص الشرعية. أما تكليفها بالأعباء المالية فلا يتناسب مع هذا الهدف فى تقديرى. ويثير تقييده بشرط القدرة من المشاكل فى إثباته وفى الاتفاق على نسبة المشاركة أكثر مما يقدم من حلول، وسيتذرع به بعض الأزواج فى الإفلات من واجب الإنفاق على الزوجة والأولاد، وهو تدمير لقدرة الأسرة على القيام بوظائفها.

ويتناقض مع النصوص الشرعية تناقضا واضحا لا لبس فيه الحكم الذى جاء فى المادة الثلاثين منه، والذى يقضى ببطلان أى أثر للطلاق الذى يوقعه الرجل بنفسه بعيدًا عن المحكمة. وبدلا من ذلك فقد أخذ القانون المغربى الصادر عام ١٩٥٨ م بوقوع مثل هذا الطلاق مع إيجاب التعويض للزوجة. ولا خروج فى الحكم بذلك على مجموع أقوال الفقهاء المسلمين. وكذا، فإن هذا القانون يحرم التعدد إن خيف الوقوع فى الجور، لكن لا حق للمحكمة فى التدخل لمنعه، ويأتى دورها بعد وقوعه لإعطاء الزوجة الحق فى التفريق إن ثبت الإضرار بها.

ويتضمن قانون الميراث التونسى الصادر عام ١٩٥٩ م نوعًا من التجديد الذى استمده من الفقه الشيعى ؛ إذ قضى هذا القانون بحجب الإخوة والأخوات بوجود الفرع الوارث مطلقا، سواء كان مذكرا أو مؤنثا. وطبقا لهذا، فإن وجود البنت أو بنت الابن يمنع إخوة الميت وأخواته من الميراث. ويتجه القانون بهذا إلى إحلال الأسرة الضيقة اللصيقة محل الأسرة الواسعة الممتدة.

خصائص التجديد فى مجال الأحوال الشخصية وطبيعته:

لعله قد اتضح لنا من متابعة نماذج التجديد السابقة فى عدد من البلاد الإسلامية فى مجال الأحوال الشخصية أن هذا التجديد يتميز بعدد من الملامح التى يمكن إجمال أهمها فيما يلى:

١ـ تتنوع مناهج التجديد من حيث اقترابها من المصادر الشرعية بتفسيراتها المألوفة أو اتجاهها إلى تكريس المفاهيم القانونية الغربية، أسوة بما تحقق فى المجالات التشريعية الأخرى. ويمكن التمييز فى هذا بين ثلاثة اتجاهات، وتقسيم التشريعات الإسلامية والعربية وفق ذلك إلى ثلاث مجموعات: **أولها**: هذه المجموعة المحافظة على تقاليد التطبيق الشرعى بصورته المألوفة، دون أن تشارك فى التطور الحديث بإصدار قوانين

موضوعية مستمدة من المذاهب الفقهية المتنوعة ولا نلمح في بلاد هذه المجموعة من التغيير سوى ما طرأ على نظام التقاضي ودرجاته الابتدائية والاستئنافية. وتضم هذه المجموعة كلا من المملكة العربية السعودية وجاراتها الأخرى؛ ولعل السبب في ذلك هو عدم وجود الحاجة الاجتماعية إلى التجديد أو الرغبة فيه.

وتضم المجموعة **الثانية** كلا من مصر وسوريا والعراق والأردن والمغرب والسودان وعدد أخر من البلاد الإسلامية التي التزمت في تجديداتها بمناهج الفقه الإسلامي في أكثر الأحوال ولم تخرج على هذه المناهج والأحكام الفقهية، إلا إلى نوع من الاجتهاد الذي يقوم على الالتزام بالمصادر الشرعية المعتمدة.

أما المجموعة **الثالثة والأخيرة** فقد أخذت بمنهج لا يتقيد في بعض الأحوال بمناهج التفكير الفقهي المألوفة وخاصة في التصدي لبعض القضايا المثيرة للجدل والخلاف مثل قضية تحريم التعدد وجعل الطلاق بيد القاضي. من ذلك القانون الصومالي واليمن الجنوبي المشار إليهما قبل قليل، وكذا القانون التونسي الذي انطوى على كثير من أوجه التناقض مع الاجتهادات الفقهية المقبولة ومع الأسس العامة لهذه الاجتهادات. ولا يظفر هذا المنهج بأي نوع من القبول الشعبي، كما أن تحقيقه لأي نوع من الإصلاح أمر مشكوك فيه. وهو بهذا يتناقض مع مقصوده ولا يؤدي إليه.

وينبغي أن يفتح باب الاجتهاد للإصلاح بالمناهج الفقهية، إن أرادنا التأثير والفعالية والإسهام الحقيقي في التغيير الاجتماعي عن طريق التشريع. ومن الواضح لهذا أن المجموعة الثانية التي تعمدت الإصلاح باتباع المناهج الفقهية المقبولة، هي التي تضم العدد الأكبر من البلاد العربية والإسلامية. وفي ظني أن البلاد التي لم تنخرط في هذا الإصلاح التشريعي بسبيلها إليه، والأقرب إلى الاحتمال أن تنضم للمجموعة الثانية وأن تقبل مناهجها ولو بقدر من التحفظ والتحوط وتوقي مظان الشبه.

٢- يلاحظ أن هذه التجديدات لا تنبع من الإرادة الشعبية في كل الأحوال، بل قد تلجأ الدولة بأجهزتها التشريعية والقضائية إلى فرض هذه التجديدات. ومن القوانين التي ارتبطت برأي الناس وعبرت عن مطالبهم قوانين الميراث والوصية والوقف ١٩٤٦ في مصر، حيث صيغت المقترحات ونشرت على الجمهور لطلب الرأي في هذه المقترحات، ثم أعيدت صياغة الأحكام المقترحة على الناس وقام العلماء في التعبير عن رأيهم فيها بعقد المحاضرات والندوات وفي وسائل الإعلام، ثم نوقشت في المجالس النيابية. وقد ضمن هذا الأسلوب تلقي الناس لهذه المشروعات بالقبول واستعدادهم لتطبيقها وحسن تحقيقها لأهدافها الإصلاحية. ويقيني أن هذا الأسلوب لا معدى عنه ولا يجوز اللجوء لغيره

لفرض رأى فئة أو حكومة؛ لأن شرط تحقيق الإصلاح بأى قانون هو تقبل الناس له ورضاهم به. أما أمثلة القوانين التى فرضت على الناس دون أخذ رأيهم فكثيرة، من أحدثها المشروع رقم ١٠٠ لسنة ١٩٧٩، وقد انتهى به الأمر إلى عدم إقراره؛ لتعجل الرئيس السابق فى إصداره دون عرضه على مجلس الشعب. ويرتبط أسلوب فرض القوانين بتدبير الحكومة مع فشل مثل هذه القوانين فى تحقيق الأهداف المنوطة بها. ويدل على ذلك المصير الذى انتهى إليه قانون الميراث العراقى الصادر عام ١٩٥٩ م، والمستمد من التقنين العثمانى الخاص بميراث الأراضى الأميرية والمأخوذ بدوره من القانون الألمانى. وقد كان الهدف من إصدار القانون العراقى هو توحيد الأحكام المعمول بها على أساس قومى، حيث رأت الحكومة آنذاك أن التباعد بين أحكام المذهبين الحنفى والشيعى فى الميراث يشكل مانعا من إيجاد صيغة تحقق هذا التوحيد، فقررت وضع نظام أجنبى محايد مونسع التطبيق معتقدة أن هذا النظام هو الذى يجب أن يحظى بقبول أهل السنة والشيعة معا، ولم يتحقق شيء من هذا فتم إلغاء هذا القانون فى فبراير ١٩٦٣ م، وحل محله قانون مستمد من الفقه الإسلامى.

ويلاحظ أندرسون أن أحكام الأسرة فى القانون المدنى التركى المأخوذة من القانون السويسرى عام ١٩٢٦م، ظلت نصا ميتا لا يلجأ لتطبيقه أحد، وظل الناس يطبقون الأحكام الفقهية فى زواجهم إلى أن جاءت الحرب الكورية، وانخرط الأتراك فى صفوف الجيش ووجدوا أنهم لا يستطيعون أخذ رواتب المتزوجين، كما لا تستطيع الأرامل أخذ معاش أزواجهم فى إطار أحكام القانون المدنى، فاضطر الأتراك عند ذلك إلى توثيق زواجهم وفق أحكام هذا القانون.

٣- تعدد الاجتهادات وتنوعها فى التصدى للمشكلات المطروحة، مما ينبئ بعدم الاستقرار على مناهج ثابتة ومنضبطة فى النظر الفقهى الحديث. ويفتح هذا الباب لكثير من عواصف التبديل والتغيير. يكشف عنه صدور مرسوم رقم ١٠٠ لسنة ١٩٧٩ فى مصر، ثم الحكم بإبطاله ووقفه بحكم قضائى ليصدر المرسوم نفسه عام ١٩٨٥ متضمنا بعض التعديلات. وكذا صدر فى مصر أيضا قانون الوقف عام ١٩٤٦ متضمنا إقرار الأوقاف الأهلية مع الحكم بتأقيتها لمدة ستين عاما أو جيلين من المنتفعين، ثم صدر بعد ذلك بقليل عام ١٩٥٢ قانون يقضى بإلغاء الأوقاف الأهلية. ولا يمر عام حتى يصدر قانون آخر بشأن النظر على الأوقاف الخيرية وإدارتها. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، فقد صدر فى مصر عدد كبير من القوانين المتعلقة بالوقف فى مدة تقل عن عشر سنوات منذ قيام الثورة. وتقديرى أنه يجب الاتفاق على الاستماع لرأى الخبراء وقادة الرأى والمتخصصين والبعد عن التحايل فى فرض مالا يريده الناس. ويجب الحرص على

استخلاص المناهج الفقهية المقبولة والاهتمام بدراسة الاجتهادات الفقهية الحديثة وأسبابها ومدى النجاح أو الفشل الذى صادقته فى تحقيق الأهداف المرجوة منها .

* * *

كلمة أخيرة :

بعد هذا التطواف الذى لمسنا فيه بإيجاز بالغ ظاهرة إقصاء التشريعات الإسلامية عن التطبيق فى ظروف الاحتلال العسكرى للقوى الأوروبية والنفوذ الثقافى الغربى ، اللهم إلا فى مجال القوانين المتعلقة بالأسرة ، كما لمسنا كذلك الظاهرة الأخرى المعاكسة لسابقتها فى القصد والاتجاه ، وهى ظاهرة الاستمداد من الأصول الشرعية فى المجالات القانونية المختلفة . بمناهج متنوعة ، تتمثل فى المنهج القضائى على النحو السائد فى باكستان ، وهو الدور الذى يفترض أن تقوم به المحكمة الدستورية العليا فى مصر ، أو بمنهج التقنين والتشريع الذى تمثله القوانين المدنية العديدة كما فى الأردن والعراق وسوريا والكويت ، وإن تباينت درجات القرب أو البعد من مركز الدائرة ، وهى النصوص الشرعية الإسلامية وتفسيراتها الفقهية على مر العصور .

ولعله قد اتضح من هذا التناول الموجز هذا التشابه والتوافق فى المسيرة التشريعية للدول الإسلامية ، سواء فى اتجاهاتها إلى استرداد ذاكرتها القانونية أو فى فقدانها ؛ مما يستوجب التعمق فى دراسة هذه المسيرة ، وخاصة فى العصر الحديث ، لاكتشاف التشابه والتناظر والإفادة من الفروق والاختلافات ، ولعل هذه الدراسة الموجزة تدل على أهمية تناول عموم تجارب البلاد الإسلامية فى المجال التشريعى ؛ لتعميق الوحدة بين هذه البلاد ، وإفادة كل منها من تجربة غيرها .

أما عن المستقبل فإن قراءة ظاهرة العودة إلى التطبيق الشرعى تدل على إسناد دور بالغ الأهمية للعمل القضائى فى هذا التطبيق . وفى اعتقادى أن هذا الدور سيتعاظم وستتراكم آثاره بالتدريج ، ولن يثير من النقض ما قد تثيره الوسائل القانونية الأخرى . ويمكن أن يقارن دور القضاة المحدثين فى تطبيق القواعد الشرعية فى عدد من البلاد الإسلامية بالدور الذى قام به القضاة المسلمون فى القرن الأول الهجرى وما بعده . إذا كانت تجارب التقنين والاعتماد على التشريع فى العودة إلى التطبيق الشرعى قد تباطأت فى ظروف الضغوط الغربية المتزايدة والعولمة وتزايد النفوذ الغربى ، فإن الأمل كبير فى قدرة الشعوب الإسلامية على إدارة الصراع لصالحهم ، للرجوع لقوانينها وذاتها دون أن التخلى عما توجبه الحداثة والمعاصرة .

* * *

الهوامش :

(١) راجع شرح هذه القاعدة الفقهية فى إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية ١/ ١١ وما بعدها ، والمادة من سجلة الأحكام العدلية .

(٢) Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law, P.92 and Uriel Heyd, Studies in Old Ohoman Criminal Law, Oxford University Press, 1973, P.313.

(٣)وانظر : سلام محمد أبريش ، " ما جرى عليه العمل فى فاس أثره فى القضاء والفتوى " ، رسالة ماجستير مقدمة إلى قسم الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة بإشراف كاتب هذا البحث .

(٤) راجع ما جاء فى الهداية للمرغينانى ، والمبسوط للسرخسى ، مع مقارنة ذلك بما جاء فى البحر الرائق لابن نجيم .

(٥) رشيد رضا ، تاريخ الأستاذ الإمام ، بدون تاريخ ١/ ٢٦٠ ,

(٦) تناول عدد من الباحثين بعض سمات هذا النظام وخصائصه من بينهم :

J.N.Coulson, A History of Islamic Law, Section II.

وهو الكتاب الذى قمت بترجمته ،

J.Schacht, An Introduction to Islamic Law, P.

-William Macanghton, Principles and Presidents of Mohammedan Law, 1825

وهذا الكتاب تجميع لإجابات المفتين عن أسئلة القضاة الإنجليز .

(٧) انظر جهود ترجمة هذه المؤلفات فى : مدخل لدراسة تاريخ الفقه الإسلامى للباحث ، دون بيانات نشر ، صفحة ٢٣٧ ، وما بعدها .

(٨) الوسيط للسنهورى .

(٩) محمد أحمد سراج ، مدخل لدراسة تاريخ الفقه الإسلامى طبعة ١٩٩٥ ، ص١٨٠ .

(١٠) السابق ص ١٨٢ .

(١١) المستشار على على منصور ، رائدة نحو تطيق أحكام الشريعة الإسلامية فى الجمهورية العربية الليبية ، ص ٤٧ .

(١٢) محمد أحمد سراج ، مدخل لدراسة تاريخ الفقه الإسلامى ، مرجع سابق ، ص ١٨٨ وما بعدها .

(١٣) د. لطيفة محمد سالم ، النظام القضائى المصرى الحديث ٨٧٥-١٩١٤ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٠ ، الجزء الأول صفحة ٦٢ وما بعدها ، ١٩٥ وما بعدها .

(١٤) ن . ج . كولسون ، فى تاريخ التشريع الإسلامى ، النجمة العربية ، محمد أحمد سراج ، و د. حسين عبداللطيف الشافعى ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٩٢ ، ص ٢٠٢ .

(١٥) السابق .

(١٦) انظر مقدمة القانون المدنى السورى .

(١٧) المستشار على على منصور ، خطوة رائدة نحو تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية فى الجمهورية العربية الليبية ، ص٤٧ .

(١٨) السابق .

(١٩) الأحكام السلطانية للماوردى ، ص ٧٢ ، ولأبى يعلى ، ص ٥٢ .

(٢٠) عبد القادر عودة ، التشريع الجنائى الإسلامى .

(٢١) أبو زهرة ، الجريمة والعقوبة فى الفقه الإسلامى ، دار الفكر العربى .

(٢٢) راجع التطور التشريعى فى الباكستان فى : محمد أحمد سراج ، الفقة الإسلامى بين النظر والتطبيق ، ص ٢٧٠ وما بعدها .

(٢٣) رجعت فيما أوردت من معلومات وبيانات عن التطبيق الشرعى فى الباكستان إلى :

- Rubya Mehdi, The Islamisation of Laws in Pakistan, Curzon presses Ltd. 1994.
- Zulfikar Khalid maluka, The Myth of the Constitution in Pakistan, Oxford University presses 1995.

(٢٤) راجع المعلومات التاريخية المشار إليها فى كتاب :

IRA M.Lapidus, A History of Islamic Societies, Cambridge University press, pp.571-586.

(٢٥) راجع المعلومات التاريخية المشار إليها فى كتاب :

Sayyed Ali Reza Naqvi, Family Laws Of Iran, Islamic Research Institute, 1971. P.1-6.

(26) Norman Anderson, Law Reform in the Muslim world, the Athlon press, 1971,p.99.

(27) IRA M.Lapidus, op. Ct, p.186

(٢٨) محمد سليم العوا ، النظام السياسى للدولة الإسلامية ، الطبعة السادسة ، الكتاب المصرى الحديث ، القاهرة ١٩٨٣م .

(29) Constitution of the Islamic Republic of Iran, translated by Hamid Algar, Berkeley, Mizan press, 1980.

(٣٠) راجع المذكرة الإيضاحية للقانون المصرى رقم ١٨٠ لسنة ١٩٥٢ بإلغاء نظام الوقف على غير الخيرات .

حقـوق الإنسـان فى الإسـلام

أفكار من واقـع القـرن العشـرين

د. أحمد حسن الرشيدى

يعكف التحليل، فى هذا الجزء من الحولية على تناول النظرية الإسلامية لحقوق الإنسان، مع محاولة الربط بينها - قدر الإمكان - وبين ما تكشف عنه خبرة القرن العشرين من ممارسات فى هذا الخصوص، على مستوى الدول العربية والإسلامية.

ويعرض التحليل لهذا الموضوع من خلال التركيز على النقاط الآتية: **النقطة الأولى**، وهى ذات طبيعة تمهيدية، حيث نتناول فيها المبادئ الحاكمة للنظرية الإسلامية لحقوق الإنسان عمومًا. ثم نعرض، فى **النقطة الثانية**، لما سميناه حقوق الإنسان فى الفكر الإسلامى خلال القرن العشرين، وذلك عبر مرحلتين زمنيتين يفصل بينهما تاريخ صدور الإعلان العالمى لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨. وفى **النقطة الثالثة**، نحاول إلقاء بعض الضوء حول رؤية الباحثين والمفكرين الإسلاميين المحدثين والمعاصرين لجانب من قضايا حقوق الإنسان التى أثيرت خلال المائة عام الماضية، ومحاولتهم تأصيلها نظريًا استنادًا إلى المصادر الأساسية للتشريع الإسلامى؛ أى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة. وأما **النقطة الأخيرة**، فنضمنها عددًا من الملاحق التى نراها مهمة بالنسبة إلى موضوع التحليل فى سياقه الحالى. وتشمل هذه الملاحق ما يلى: ١ - موقف الدول العربية - كمثال - لدول العالم الإسلامى، سواء من حيث التوقيع أو التصديق على الاتفاقيات والمواثيق والإعلانات الدولية الرئيسية ذات الصلة بحقوق الإنسان. ٢ - بعض المواثيق والإعلانات "العربية" و "الإسلامية". ٣ - قائمة مختارة ببعض المصادر العربية عن حقوق الإنسان فى الإسلام.

أولاً: حقوق الإنسان فى النظرية الإسلامية: قراءة عامة فى المبادئ الحاكمة:

إجمالاً، هناك بعض الاستنتاجات العامة التى قد يكون من المهم إبرازها، فى ما يتعلق بمضمون النظرية الإسلامية لحقوق الإنسان.

ونجمل فيما يلى، أبرز هذه الاستنتاجات.

أولاً - فمن المعلوم، بادئ ذى بدء، أن الشريعة الإسلامية قد أولت الإنسان أهمية

خاصـة دون غيره من سائر الكائنات . وبعبـارة أخرى، فإن الترتيب الإسلامى لعناصر الكون قد جعلت من الإنسان محور الوجود، وجعلت بقية الكائنات فى مرتبة دنيا منه، بل وجعلتها فى خدمته وتحت سيادته . وعلى ذلك، فإن القاعدة الأساسية التى تستند إليها النظرية السياسية الإسلامية فى حقوق الإنسان، تنطلق من مبدأ حاكم مؤداه أن الإنسان مخلوق كرمه الله - تعالى - وخلقه فى أحسن تقويم، وفضله بالعلم والعقل على سائر المخلوقات واستخلفه بعمارة الأرض .

وتبعًا لذلك، فقد ارتقت الشريعة الإسلامية بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية إلى درجة عالية من القدسية . فهى حقوق الإنسان مقررة بإرادة الخالق - عز وجل -، وهو ما يعنى أنها تستمد شرعيتها من أحكام الدين التى تعلو بها على أهواء الحكام . حقوق الإنسان فى النظرية الإسلامية، إذن، ليست منحة من الحاكم يتحكم فيها كيف يشاء وفقًا لمشيئته وإرضاءً لأهوائه، وإنما هى " فرائض إلهية وواجبات شرعية " .

والواقع، أن حقوق الإنسان فى النظرية الإسلامية باصطباغها بهذه الصفة، تجعلها تتميز عن النظريات الغربية ذات الصلة التى تنطلق من مقولة أن الأصل فى حقوق الإنسان - بل وفى الحقوق عمومًا - إنما هو القانون الطبيعى، وأنها لذلك - أى حقوق الإنسان بمفهومها الغربى - تعتبر حقوقًا طبيعيةً ثابتة للإنسان نابعة من سيادته المطلقة التى لا تدانيها أى سيادة أخرى .

وتأسيسًا على ذلك، فإن حقوق الإنسان فى الإسلام توصف بأنها حقوق ملزمة بحكم المصدر الإلهى الذى تستمد منه، وهى - لذلك - لا تقبل الحذف أو النسخ أو التعطيل، كما لا يسمح - شرعًا - بالاعتداء عليها . ومما هو جدير بالاعتبار، فى هذا الخصوص، أيضًا أن الاعتداء على أى من هذه الحقوق يواجه بعقوبات صارمة منصوص عليها صراحةً فى المصادر الأساسية للشريعة - أى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة - وذلك فيما يعرف بنظام الحدود . ومن هنا قال الفقهاء فى هذا الشأن إن حد (عقوبة) القصاص مثلاً إنما شرع لحماية الحق فى الحياة، وحد (عقوبة) الحرابة، شرع لحماية الحق فى الأمن الاجتماعى، وحد (عقوبة) السرقة لحماية حق الملكية، وحد (عقوبة) الزنا لحماية الحق فى المحافظة على الأنساب، وحد (عقوبة) القذف شرع لحماية حق الإنسان فى الحفاظ على سمعته وشرفه واعتباره، وحد (عقوبة) الشرب أو الخمر شرع لحماية حق الإنسان فى حرية الفكر والإرادة .

وعلى ذلك، فليس مما يجافى الحقيقة القول هنا إن الإسلام - ابتداءً وانتهاءً - إنما هو دين حقوق الإنسان، وهو أول من قدس هذه الحقوق، معتبرًا أن الاعتداء عليها يرقى فى بعض الأحوال إلى حد الاعتداء على الناس جميعًا . كما أن النظرية الإسلامية فى تناولها لمنظومة

حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، قد عبرت عن نظرة أوسع نطاقًا وأكثر شمولاً، بحيث إنها تمتد بمظلتها من مرحلة ما قبل الميلاد (تحريم الإجهاض إلا لضرورة ملحة، وحقوق الجنين فى الميراث)، وتستمر إلى ما بعد الوفاة (حق المتوفى فى حرمة جسده، النهى عن إيذاء الموتى ولو بالسباب، . .) .

وواقع الأمر، أن الشريعة الإسلامية فى تناولها لحقوق الإنسان لم يكن فى تصورها الإنسان المسلم وحده، بل الإنسان عمومًا، دون اعتبار للدين أو اللون أو العرق أو غير ذلك من الاعتبارات. ولعل من الشواهد المهمة الدالة على ذلك تلك المفردات التى استخدمتها المصادر الإسلامية، وبخاصةً القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، عند الحديث عن وحدة العنصر الإنسانى، ومنها: بنو آدم، الإنس، النفس الواحدة، الناس، . .

ثانيًا - هناك الملاحظة التى تتعلق بحقيقة أن النظرية الإسلامية لم تعرض لموضوع حقوق الإنسان فى صورة أبواب خاصة، على نحو ما هو مشاهد فى وقتنا الراهن، وإنما عرضت لها فى إطار تناولها أساسًا للنظرية العامة لنظام الحكم، وبالذات فى الجانب الخاص بعلاقة السلطة الحاكمة بالأفراد. غير أن هذا لا يمنع من القول إن جانبًا من الفقهاء والكتاب المسلمين - قديمًا وحديثًا - قد عرضوا لهذه الحقوق فى مباحث خاصة. (انظر قائمة المراجع المرفقة للوقوف على كيفية تناول الباحثين المحدثين - وبالذات خلال النصف الثانى من القرن العشرين - لحقوق الإنسان) .

ثالثًا - أما الملاحظة الثالثة التى نريد التوكيد عليها، هنا، فمؤداها أن التشريع الإسلامى قد نظر إلى الحق عمومًا بوصفه ذا صبغة اجتماعية بالأساس. فالتشريع الإسلامى، لم ينظر إلى الفرد باعتباره محوره وغايته، دون النظر إلى الجماعة ومصلحتها. ومؤدى ذلك، فى عبارة أخرى، أنه إذا كان التشريع الإسلامى قد أكد - ولا شك - على الحقوق الفردية عمومًا، إلا أنه أقر - فى الوقت ذاته - بحقوق الجماعة، واعتبر أن رعاية هاتين المصلحتين معًا: مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، إنما هى جوهر الشريعة وروحها. ومن ثم، فلا مجال - فى نظر الشريعة - لإهدار أى من المصلحتين لحساب الأخرى، حيث إن فى ذلك إنكاراً لمقتضيات الفطرة، وتجاهلاً لما هو موجود فى عالم الواقع .

رابعًا - وترتيبًا على ما تقدم، فإن الأصل فى الحقوق عمومًا - طبقًا للتصور الإسلامى - هو التقييد لا الإطلاق. ويعزى هذا الأصل العام إلى كون الإنسان أو الفرد، إنما هو كائن اجتماعى ولا يمكنه أن يعيش معزولاً بنفسه، بل يعيش ويتفاعل مع غيره فى إطار جماعة معينة. ومن هنا، تختلف النظرية الإسلامية فى حقوق الإنسان عن النظريات الوضعية وخاصةً النظرية الفردية التى ذهبت إلى القول بأن للفرد حقوقًا طبيعية مستمدة من ذاته هو باعتباره إنسانًا، وأن هذه الحقوق تعد من قبيل الامتيازات الطبيعية المطلقة .

خامسًا - أن حقوق الإنسان، فى نظر الشريعة الغراء، ليست مجرد حقوق، وإنما هى ترقى من حيث أهميتها ولزوميتها إلى مرتبة الضرورات التى لا يستطيع الفرد الاستغناء عنها بأى حال من الأحوال. إنها ضرورات واجبة للإنسان، وواجبات عليه. وقد عرف الإمام الشاطبى المقصود بالضرورات فى هذا السياق بقوله: " أما الضرورات، فهى التى لا بد منها فى قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفى الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين ".

ويترتب على اعتبار هذه الحقوق من قبيل الضرورات أمور عديدة، أهمها ما يلى:

أما الأمر الأول، فيتمثل فى كون هذه الحقوق لم تشرع لذاتها، وبالتالى فليس لصاحب الحق أن يتصرف فى حقه كيفما يشاء، وإنما يلزم دومًا مباشرة هذه الحقوق فى حدود ما رسمه التشريع الإسلامى. وبعبارة أخرى، فإن الشريعة الإسلامية قد شددت بقوة - فى هذا الخصوص - على إبراز حقيقة أن الحق ليس ميزة لصاحبه، وإنما هو بالأساس وسيلة لتحقيق غاية، أو هو وظيفة اجتماعية.

ومما يؤكد على هذا المعنى - فيما يراه بعض الباحثين - ذلك الارتباط اللغوى أو التلازم بين كلمتى " الحق " و " الواجب " فى النظرية الإسلامية، وإلى درجة يستحيل الفصل بينهما. فكل حق واجب، وكل واجب حق. وكل حق لأى إنسان، إنما يقابله واجب على إنسان آخر أو على الجماعة، سواء بالقيام بعمل معين أو بالامتناع عن عمل معين. بل إن الشريعة ذهبت، فى هذا الشأن، إلى ما هو أبعد من ذلك، حينما اعتبرت أن بعض الواجبات الضرورية لممارسة الحقوق قد تترتب حتى فى مواجهة الشخص صاحب الحق نفسه. ومن ذلك، مثلاً، الحق فى العمل، الذى هو حق للإنسان، لكنه فى الوقت ذاته واجب عليه. ﴿ **وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون** ﴾[التوبة: ١٠٥] وما ورد فى الحديث الشريف، من أن " **أشرف الكسب، كسب الرجل من عمل يده** ". ومن ذلك، أيضًا، الحق فى حرية الرأى والتعبير، الذى نظرت إليه الشريعة باعتباره حقًا وواجبًا فى آن معًا. فالمسلم - فى حكم الشريعة - مطالب بقول الحق والتضحية فى سبيله، وفى بعض الأحيان تعتبر ممارسة هذا الحق فى إبداء الرأى والتعبير من أعلى أنواع الجهاد، على اعتبار " أن أعظم الجهاد قولة حق عند سلطان جائر ". والأمر ذاته يصدق، كذلك، على الحق فى التعلم وطلب العلم، فهو ليس مجرد حق من حقوق الإنسان، وإنما هو فريضة شرعية يأثم الإنسان إن هو فرط فيها. وقد جاء فى الحديث الشريف أن " **طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة** ". ولا يختلف الأمر بالنسبة إلى ما صار يعرف الآن بالحق

فى المشاركة السياسية أو الحق فى المشاركة فى شئون إدارة المجتمع والدولة. فالمبدأ، هنا - أيضًا - أن اشتغال الإنسان المسلم بشئون مجتمعه وأمته ليس مجرد حق يمكن التنازل عنه. وإنما هو واجب شرعى، حيث إن " **من لم يهتم بأمر المسلمين، فليس منهم** ". والواقع، أن هذا الارتباط إن دل على شىء، فإنما يدل - إجمالاً - على وحدة مصطلحى الحقوق والواجبات، من منظور لغوى وإسلامى على حد سواء.

وأما الأمر الثانى، فمفاده أن وظيفة الدولة - طبقًا للنظرية السياسية الإسلامية - لا تكمن بالدرجة الأولى فى منح الحقوق للأفراد، والتى هى مقررة بإرادة الشارع الحكيم كما تقدم، وإنما تكمن فى العمل على حمايتها وتنظيم طريقة مباشرتها والتمتع بها.

وأما الأمر الثالث، فمؤداه أن حقوق الإنسان وحرياته الأساسية فى الإسلام، إنما يتم البحث عنها، أساسًا، فى الكليات والمبادئ العامة للشريعة الغراء، وليس فى الجزئيات أو القواعد الفرعية.

سادسًا - هناك المبدأ القاضى بأن ثمة علاقة وثيقة ومتوازنة بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة. فالفرد مسئول تجاه المجتمع، بالقدر ذاته الذى يكون فيه هذا المجتمع مسئولاً تجاه الفرد. وبعبارة أخرى، فإن الحق - فى النظرية السياسية الإسلامية، وكما يخلص جانب الباحثين وبحق - إنما يكيف على أنه: " حق فرد فى مجتمع، وليس حق فرد فى مواجهة مجتمع ".

والمشاهد، أن هذه العلاقة جرى التوكيد عليها غير مرة من جانب الشريعة. ولعل من أبرز ما يشار إليه، فى هذا الخصوص، هو ما يعرف بحديث السفينة، ومؤداه أنه روى عن الرسول ﷺ فيما رواه الإمام البخارى رضى الله عنه - أنه قال: " **مثل القائم فى حدود الله، والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة، فصار بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، وكان الذين أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا فى نصيبنا خرقًا ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوا وما أرادوا هلكوا جميعًا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا جميعًا** ".

على أنه إذا كانت الشريعة الغراء قد بنت منهجها فى حقوق الإنسان على تحقيق التوازن بين المصلحتين سالفتى الذكر: مصلحة الفرد ونفعه الخاص من جهة، ومصلحة الجماعة ونفعها العام من جهة أخرى، إلا أنها - أى الشريعة الإسلامية - قد انحازت، على الرغم من ذلك، إلى مصلحة الجماعة واعترفت لها بالأولوية، إذا ما تعارضت مع مصلحة الفرد، حتى ولو أصاب الفرد ضرر من جراء هذا الموقف. إن الجماعة مهما صغرت، هى على أى حال خير من الواحد. وكلما كثر عددها، كان ذلك أفضل. وقد ورد عن الرسول ﷺ -

توكيدًا على ذلك - قوله : " **الاثنان خير من واحد ، والثلاثة خير من الاثنين ، والأربعة خير من الثلاثة ، فعليكم بالجماعة ، فإن الله لن يجمع أمتى إلا على هدى** " .

فالقاعدة الحاكمة ، هنا ، تكمن دائمًا فى أنه : " حيثما تكون المصلحة العامة ، يكون شرع الله " . والحكمة التشريعية من وراء ذلك تكمن فى كون الضرر الذى يلحق بالفرد ، فى مثل هذه الحالة ، يمكن جبره ، ناهيك عن أنه - وفى جميع الأحوال - لا يقاس بالضرر الذى يقع على الجماعة برمتها ، كل ذلك فضلاً عن أن حماية مصلحة الجماعة وإيلاءها الاعتبار الواجب فيها - على الأرجح - تحقيق لمصلحة كل فرد من أفرادها ، بما فى ذلك الفرد المضرور نفسه .

ثانيًا: حقوق الإنسان فى الفكر الإسلامى خلال القرن العشرين :

بداية ، يمكن القول إن اهتمام المفكرين المسلمين - على اختلاف أقطارهم وخاصة فى الأقطار العربية - بقضايا حقوق الإنسان والحريات الأساسية خلال القرن العشرين ، قد تطور عبر مرحلتين رئيسيتين ، وذلك من حيث حجم هذا الاهتمام واتجاهاته : **المرحلة الأولى** وهى التى تسبق صدور الاعلان العالمى لحقوق الإنسان من جانب الجمعية العامة للأمم المتحدة فى ١٠ ديسمبر ١٩٤٨ ، وهو الإعلان الذى يشار إليه - فى أدبيات حقوق الإنسان المعاصرة - باعتباره يشكل بداية عهد جديد على صعيد الاهتمام بحقوق الإنسان ، وطنيًا وإقليميًا ودوليًا . ثم نأتى ، بعد ذلك ، إلى المرحلة الثانية والتى تلى صدور الإعلان المذكور وحتى وقتنا الراهن . وكما هو معلوم ، فقد شهدت هذه **المرحلة الثانية** طفرة هائلة وربما غير مسبوقة - نظريًا وعمليًا - فى كل ما يتعلق بحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية والعمل من أجل تعزيزها وإقرار الضمانات اللازمة التى تكفل التمتع بها ، وإلى الحد الذى صارت معه هذه الحماية - أى الحماية الدولية لحقوق الإنسان - تشكل منذ منتصف القرن العشرين أحد المبادئ الأساسية أو الحاكمة التى ينهض عليها النظام الدولى الراهن .

واتساقًا مع ما تقدم ، فقد يكون من المناسب أن يعرض التحليل فى هذا الجزء من الحولية لموقف الفكر الإسلامى من مسألة حقوق الإنسان خلال النصف الأول من القرن العشرين ، ثم نعقب ذلك بتناول موقفه منها خلال النصف الثانى من القرن المذكور .

١ - حقوق الإنسان فى الفكر الإسلامى فى النصف الأول من القرن العشرين :

من الثابت ، أن مسألة حقوق الإنسان والقضايا المختلفة المتفرعة عنها ؛ ماهيتها ، إقرارها ، تصنيفاتها ، آليات حمايتها وسبل تعزيزها ، . . لم تشغل حيزًا كبيرًا على خريطة اهتمامات العالم الإسلامى - فكرًا وتطبيقًا - خلال الخمسين عامًا تقريبًا التى سبقت صدور الإعلان

العالمى لحقوق الإنسان فى عام ١٩٤٨ ، بل الأكثر من ذلك ، فإن هذا الاهتمام المحدود ، كمًا وكيفًا ، يكاد يكون قد اقتصر على تناول موضوع هذه الحقوق فى إطار بعض النظريات القانونية كنظرية الدولة وغيرها من النظريات الدستورية التى عرضت لنظام الحكم ، هذا ناهيك عن الدراسات التى عنيت بالبحث فى مسائل الشريعة الإسلامية والتعريف بها وبيان أحكامها ومقاصدها ، على وجه العموم . وخارج هذا النطاق الفكرى ، لم تحظ حقوق الإنسان فى العالم الإسلامى - على المستوى التطبيقى أو الحركى - كذلك - بإهتمام ذى قيمة ، وخاصة إذا ما قورن بما صار عليه الحال فى مرحلة مابعد الحرب العالمية الثانية وحصول أكثرية الشعوب العربية والإسلامية على استقلالها وتكوين دولها المستقلة .

وبحسب اقتناعنا ، فإن هذا الاهتمام المحدود بقضايا حقوق الإنسان والحريات الأساسية - على المستويين النظرى والتطبيقى - فى أقطار العالم الإسلامى ، خلال الفترة المشار إليها ، إنما يعزى فى المقام الأول إلى اعتبارين رئيسيين ، هما :

الاعتبار الأول: ومفاده أن الغالبية العظمى من شعوب هذا العالم كانت مشغولة تمامًا - وقتئذ - بالنضال من أجل الاستقلال والتحرر من ربقة المستعمر الأجنبى . فقضية الخلاص من الاستعمار فرضت ذاتها - إذن - لتتبوأ المكانة الأولى على قائمة الاهتمامات الوطنية فى عموم هذه الأقطار ، وهو ماعبر عنه البعض - لاحقًا - بمقولة : إن " حرية الوطن تسبق حرية المواطن " .

وتقديرنا ، أن هذا النهج له ما يسوغه عقلاً ومنطقًا ، ولا نرى فيه ما يتعارض وجوهر النظرية الإسلامية فى حقوق الإنسان ، على نحو ما سنرى فى حينه . فمع اقتناعنا الراسخ بحقيقة أن الإنسان الحر غير المكبل بالقيود والمتمتع بكامل حقوقه وحرياته هو الذى يستطيع أن يبنى المجتمع الحر والقادر على التصدى - بنجاح - للتحديات التى تواجهه ، نقول إنه مع رسوخ هذا الاقتناع ، تبقى قضية حرية الوطن والدفاع عنه هى الأصل الذى يجب أن يستغرق كل الاهتمام ، حتى ولو استلزم ذلك إرجاء قضايا أخرى مهمة .

وبالتبعية لما سبق ، فقد كان الفكر السياسى الإسلامى بدوره ، وفى عموم الأقطار العربية والإسلامية مهمومًا بالأساس بقضية التحرر الوطنى هذه ، ومن ثم فقد استغرقت القدر الأكبر من اهتماماته ، تليها - بعد ذلك - القضايا الأخرى ، ومنها قضية الحقوق والحريات . على أن إيلاء قضية التحرر الوطنى فى الأقطار العربية والإسلامية اهتمامًا أكبر على خريطة الاهتمامات الفكرية للباحثين والمفكرين المسلمين خلال النصف الأول من القرن العشرين ، لا ينبغى أن يفهم منه أن هؤلاء الباحثين والمفكرين قد غضوا الطرف تمامًا عما تمثله قضايا الحقوق والحريات والحكم العادل أو غير المستبد من أهمية كبرى كسلاح فعال فى سبيل تحقيق هدف التحرر من الاستعمار من جهة ، وهدف إقامة الحكم العادل

الذى تحترم فيه حقوق الأفراد وحرياتهم من جهة أخرى . فالثابت ، أن هذه العلاقة كانت جد واضحة ومعترفًا بها من جانب بعض المفكرين ، حتى من قبل بداية القرن العشرين .

وحسبنا ، توكيداً على ذلك ، أن نشير إلى كتابات اثنين من كبار زعماء الإصلاح والتنوير الإسلاميين فى العصر الحديث ، وهما : **عبد الرحمن الكواكبى ، والإمام محمد عبده .**

أما **عبد الرحمن الكواكبى ،** فقد أدرك - بيقين - حقيقة أن الظلم مفسد لكل شىء ، وأن الاستبداد معوق لكل تقدم ، وأن النجاح في معركة التصدى للتخلف والاستعمار مفتاحه العدل . وقد يكون من المفيد أن ننقل ، هنا ، ما قاله **أحمد أمين** عن الكواكبى فى هذا الشأن : " . . . . لقد كان الحديث فى مثل هذه الموضوعات التى مسها الكواكبى فى " طبائع الاستبداد " و " أم القرى " من الموضوعات المحرمة ؛ لأنها تمس نظام الحكم من قريب ، وتفهم الشعوب حقوقهم وواجباتهم وتقفهم على مناحى الظلم والعدل ، وتهيئتهم للمطالبة بالحقوق إذا سلبت ، والقيام بالواجبات إذا أهملت ، وهذا أبغض شىء لدى الحاكم المستبد . لذلك ، رأينا الشرق من بعد ابن خلدون أغلق هذا الباب ، ولم يفتحه أى باحث بعده ، وصار كتاب ابن خلدون مقدمة بلا نتيجة . والعلوم التى حوفظ عليها واستمرت دراستها هى علم (علوم) النحو والصرف واللغة والفقه ؛ لأنها لا تمس الحاكم من قريب ولا من بعيد ، ولا تُفهم الناس أين هم من حاكمهم وأين حاكمهم منهم . والأدب مداح للملوك والحكام ، يجعل ظلمهم عدلاً ، وفسادهم صلاحًا . فإذا أعطاهم الحاكم قليلاً مما سلبه من أمتهم هللوا وكبروا . . . والمؤرخون لا يؤرخون إلا شخصه وحياته وأعماله وحروبه وزوجاته وأولاده . . " .

وأما **الشيخ الإمام محمد عبده ،** فهو - أيضًا - قد مال فى فكره إلى مدخل الإصلاح الداخلى بمفهومه الشامل - بما يعنيه ذلك من وجوب تمتع الشعوب بحقوقها وحرياتها - كمدخل رئيسى للنهضة فى الأقطار الإسلامية عمومًا . وكما يقول الأستاذ أحمد أمين فى إشارة منه إلى موقف الإمام من هذه المسألة : " وكان فى مصر رأيان : رأى يقول إنه لا أمل فى الإصلاح الحقيقى إلا بزوال الاحتلال أولاً ، ورأى يرى أن الإصلاح الحقيقى الداخلى هو وسيلة الجلاء . وعلى الرأى الثانى كان الشيخ محمد عبده وأصحابه . . . " .

وإذا انتقلنا إلى **الاعتبار الرئيسى الثانى** الذى نعزو إليه محدودية الاهتمام بقضايا حقوق الإنسان والحريات الأساسية - على المستويين النظرى والتطبيقى - فى أقطار العالم الإسلامى ، خلال فترة النصف الأول من القرن العشرين ، فسنجد أنه يتمثل فى كون هذه القضايا لم تكن قد طرحت بعد على نطاق واسع خلال الفترة المشار إليها . ففيما عدا تلك

الأفكار العامة التى تضمنها الإعلان الصادر عام ١٩١٤ عن الرئيس الأمريكى ولسون، فيما عرف بمبادئ ولسن الأربعة عشر ومنها المبدأ الخاص بحق تقرير المصير، وأيضًا فيما عدا ما تضمنته بعض الاتفاقات الدولية التى تم ابرامها خلال فترة مابين الحربين، والتى عرفت بمعاهدات حماية الأقليات، نقول إنه فيما عدا ذلك تقريبًا، لم يقدر للمجتمع الدولى أن يخطو بخطوات ذات قيمة على صعيد الاهتمام بحقوق الإنسان، تضاف إلى تلك التى تم اتخاذها فى إطار منظمة العمل الدولية بشأن تنظيم العمل وحماية العمال.

وترتيبًا على ذلك، فإن العديد من الإشكاليات ذات الصلة بحقوق الإنسان المثارة حاليًا، كإشكالية العالمية والخصوصية أو إشكالية التسييس بمعنى تغليب الاعتبارات السياسية فى حقوق الإنسان، لم تثر فى فترة الخمسين عامًا الأولى من القرن العشرين، وبحيث لا يكاد يسجل هنا إلا مواقف عدد من الدول العربية بشأن التحفظ على بعض بنود الإعلان العالمى لحقوق الإنسان عند صدوره عام ١٩٤٨، ومؤدى ذلك، فى عبارة أخرى، أن الفكر الإسلامى لم يواجه، خلال الفترة المشار إليها، بتحديات نظرية فيما يتعلق بحقوق الإنسان تستدعى الاجتهاد فى الرد عليها أو تفنيدها، خلافًا لما حدث خلال الفترة التالية لصدور الإعلان المذكور، وحتى وقتنا الراهن.

على أن الإسهامات المحدودة للفكر الإسلامى فى مجال حقوق الإنسان، خلال النصف الأول من القرن العشرين والعقود القليلة التى سبقته - ومنها إسهامات لمفكرين وكتاب بارزين، من أمثال: كتابات **الطهطاوى** عن الحرية، و**جمال الدين الأفغانى** عن اليقظة الإسلامية، و**الكواكبى** عن الاستبداد، و**محمد عبده** عن ضرورات الإصلاح، و**قاسم أمين** عن تحرير المرأة، . . . - قد نجحت ولا شك فى وضع أرضية مهمة انطلقت منها، لاحقًا، إسهامات أكثر تخصصًا فى هذا المجال، ومهدت - بالتالى - لبداية مرحلة جديدة بذل خلالها الباحثون والمفكرون فى عموم الدول العربية والإسلامية - ولا يزالون - جهودًا متواصلة لإبراز ملامح " النظرية الإسلامية لحقوق الإنسان "، أو ماهية " حقوق الإنسان فى التصور الإسلامى "، وبيان حدود التوافق أو التعارض بينها وبين ما هو مطروح عالميًا بشأن هذه الحقوق فى الوقت الحاضر. (راجع - مرة أخرى - قائمة المراجع العربية المرفقة للوقوف على تنوع اهتمامات الباحثين - فى بعض دول العالم الإسلامى - بقضايا حقوق الإنسان).

٢- حقوق الإنسان فى الفكر الإسلامى خلال النصف الثانى من القرن العشرين:

شهد النصف الثانى من القرن العشرين تزايدًا ملحوظًا من جانب الباحثين والمفكرين - وعلى مستوى دول العالم الإسلامى عمومًا - بقضايا حقوق الإنسان والحريات الأساسية،

سواء من وجهة نظر الشريعة الإسلامية فى حد ذاتها، أو بمقارنتها بما عليه الحال فى النظم والتشريعات الوضعية الوطنية منها والدولية.

والواقع، أن الراصد لملامح التطور فى مجال حقوق الإنسان فى الدول العربية والإسلامية خلال الفترة محل الدراسة، يلاحظ أن الاهتمام المتزايد بهذه الحقوق وما يتصل بها من حريات قد انعكس بشكل ظاهر فى تعدد الرؤى بشأنها - أى حقوق الإنسان - وبشأن مصدرها على وجه الخصوص. ويمكن تصنيف هذه الرؤى إلى مدرستين فكريتين كبيرتين:

المدرسة الأولى، والتى ينطلق أنصارها فى رؤيتهم لحقوق الإنسان من المرجعية الإسلامية، التى تذهب إلى أن الإسلام بحسب مصادره الأولى - وبخاصة القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة - إنما هو دين حقوق الإنسان، حيث لا يوجد تشريع آخر سماوى أو وضعى أقر بقدسية هذه الحقوق وبمكانتها السامية على نحو ما فعل الإسلام، بالنظر إلى أن الإنسان مخلوق كرمه الله تعالى وفضله بالعلم والعقل على سائر المخلوقات. وعليه، فإن حقوق الإنسان - وفقًا للنظرية الإسلامية، وكما يرى أنصار هذه المدرسة - إنما تستمد شرعيتها من أحكام الدين التى تعلو بها على أهواء الحكام، وهى - لذلك - "فرائض الهية وواجبات شرعية"، وليس فقط مجرد حقوق. وعليه، فإن القوانين والتشريعات الوضعية الوطنية منها والدولية على حد سواء، لم تفعل - فى هذا الخصوص - سوى أنها كشفت فقط عما استقر - قبلاً - فى الأديان السماوية، وفى مقدمتها الدين الإسلامى.

والمدرسة الثانية، ويتمسك مؤيدوها بما يسمونه "عالمية حقوق الإنسان"، سواء من حيث مصادرها الأولى أو من حيث محتواها، وأنه لا مجال - من ثم - للحديث عن خصوصيات معينة بالنسبة إلى مسائل حقوق الإنسان. ويجد التحمس لفكرة "عالمية حقوق الإنسان" لدى أصحاب هذه المدرسة سنده فى مقولة إن الإنسان هو الإنسان فى كل زمان ومكان وبقطع النظر عن الانتماءات الدينية أو العقيدية أو غيرها؛ وبالتالى فإن أى انتهاك لهذه الحقوق (التعذيب، القتل، . . .) ليس له إلا المعنى أو المفهوم ذاته فى كل مكان وفى كل زمان، وأى استنتاج آخر بخلاف ذلك مؤداه إعطاء المسوغ لبعض الأنظمة السياسية التسلطية للخروج على مقتضيات حقوق الإنسان بدعوى الخصوصية الثقافية والحضارية.

ويحيل أنصار هذه المدرسة، فى تناولهم لمصادر حقوق الإنسان، وبالأساس، إلى المصادر الغربية التى تشير - بدورها - إلى قواعد القانون الطبيعى، وإلى ما تعارف الباحثون فى علم القانون على وصفه بمدرسة القانون الوضعى، وإلى ما أطلق عليه الباحثون فى مجال علم الاقتصاد المدرسة النفعية، هذا ناهيك عن إسهامات بعض المفكرين الغربيين من

أمثال أصحاب نظرية العقد الاجتماعي والذين اعتمدت عليهم أيضًا - وبخاصة المفكر الفرنسي جان جاك روسو مفكر الثورة الفرنسية - التي يبالغون - أي أنصار المدرسة المذكورة - في تقدير إسهاماتها في مجال حقوق الإنسان، خصمًا من إسهامات الثقافات الإنسانية الأخرى التي سبقتها. وينتمي إلى هذه المدرسة أكثرية المهتمين بقضايا حقوق الإنسان على المستوى الحركي أو التطبيقي في العديد من الدول العربية والإسلامية، وخاصةً في إطار المنظمات العاملة في هذا الخصوص - أي منظمات حقوق الإنسان - والذين يطلق عليهم بحسب الاصطلاح الشائع، نشطاء حقوق الإنسان.

وفي تقديرنا، فإنه بقطع النظر عن هذا التباين في المرجعيات الفكرية لحقوق الإنسان لدى الباحثين والمفكرين في الدول العربية والإسلامية خلال النصف الثاني من القرن العشرين، فإن الأمر الذي لا خلاف عليه في هذا الشأن، هو أن الاهتمام المتزايد وبشكل مطرد بهذا الموضوع من جانب هؤلاء الباحثين والمفكرين - إنما يعزى إلى عدة أسباب، أبرزها ما يلي على وجه الخصوص :

فأولاً: هناك - ولا شك - السبب المتعلق بنجاح الغالبية العظمى من دول العالم الإسلامي في الحصول على استقلالها وطرد المحتل الأجنبي، الذي كان في السابق - وكما تقدم - يستغرق الجانب الأكبر من اهتمام شعوب هذه الدول، وباعتبار أن قضية التحرر هي القضية الأولى التي يجب أن تتوحد بشأنها كل الجهود.

وثانيًا: هناك السبب الذي يتعلق بتزايد الاهتمام الدولي عمومًا بقضايا حقوق الإنسان والحريات الأساسية، بدءًا من صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨ الذي وضع اللبنة الأولى لما اصطلح - لاحقًا - على تسميته " بالشرعة الدولية لحقوق الإنسان "، إشارة إلى ميثاق الأمم المتحدة والإعلان سالف الذكر والعهدين الدوليين للحقوق المدنية والسياسية وللحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. والواقع، أنه مع أن بعض الدول العربية والإسلامية قد أسهمت في إعداد هذا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان بالنظر إلى عضويتها في الأمم المتحدة، وباعتبار أن الإعلان صدر في صورة قرار (توصية) عن الجمعية العامة لهذه المنظمة، حيث كان لبعض هذه الدول - كالمملكة العربية السعودية - موقف متحفظ إزاء ما تضمنه من أحكام، إلا أنه مما لا شك فيه أن صدور الإعلان المذكور قد أوجد ظرفًا موضوعيًا مواتيًا بالنسبة إلى المنتمين إلى عموم الثقافات والحضارات الإنسانية للمشاركة في الجدل الذي دار منذ ذلك الحين حول بعض دلالاته.

وثالثًا: واتصالاً بما سبق، فإن هناك السبب النابع من حقيقة أن صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وما تبعه - بعد ذلك - من إعلانات دولية أخرى ومواثيق واتفاقيات ذات صلة

بحقوق الإنسان صدرت عن الأمم المتحدة، قد أثار العديد من الإشكاليات النظرية، كإشكالية العلاقة بين القانون الدولى والقانون الوطنى فيما يتعلق بحقوق الإنسان، وإشكالية التسييس أو الانحراف بالسلطة، والإشكالية المتعلقة بما يميل البعض إلى تسميته " التدخل الدولى الإنسانى "، والإشكالية الخاصة بمصادر تمويل الهيئات والمنظمات العاملة فى مجال الدفاع عن حقوق الإنسان ومدى علاقة هذه المصادر - سواء المباشرة أو غير المباشرة بحكومات الدول التى تنتمى إليها، وأخيرًا وليس آخرًا إشكالية العالمية والخصوصية فى حقوق الإنسان. فعلى سبيل المثال، فقد بدا واضحًا أن مثل هذه الإعلانات والمواثيق والاتفاقيات الدولية تتضمن عددًا من الأحكام التى تصطدم صراحة وتتناقض كلية مع أحكام الشريعة الإسلامية، كالمناداة - مثلاً - بالمساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، أو المطالبة بإلغاء عقوبة الإعدام، أو إباحة العلاقات الجنسية خارج نطاق الرابطة الزوجية، أو الدعوة إلى الاعتراف " بحقوق الشواذ "، . . . لذلك، فقد كان لزامًا على الباحثين المفكرين المهتمين فى دول العالم الإسلامى تحديد موقفهم إزاء هذه المسائل، تأييدًا أو معارضة.

ورابعًا: هناك المسبب المهم المتعلق بقيام العديد من نظم الحكم الشمولية الاستبدادية فى بعض الدول العربية والإسلامية، وهى نظم تخشى - كما هو معلوم - التعددية السياسية بمعناها الحقيقى، ولا ترحب بتداول السلطة، ولا تؤمن بجدوى الاختيار الشعبى الحر من خلال صناديق الانتخاب، وتؤثر دومًا اللجوء إلى الأساليب الأمنية القمعية والقوانين الاستثنائية للمحافظة على استمرار بقائها فى الحكم. ولا شك فى أن نظمًا كهذه من شأن وجودها أن يقود إلى وقوع انتهاكات صارخة لحقوق الإنسان والحريات الأساسية (كالقتل خارج القانون، التعذيب، والاحتجاز التعسفى، والاعتقال، . . .)، وهو ما استتبع بطبيعة الحال التصدى لهذه الانتهاكات من جانب المعنيين بحقوق الإنسان. ولعل هذا هو الذى يفسر لنا - إلى جانب أسباب أخرى - بروز العديد من المنظمات غير الحكومية التى تعمل فى مجال الدفاع عن حقوق الإنسان فى أكثر من دولة عربية وإسلامية، وخاصةً خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين. والواقع، أنه على الرغم من حقيقة أنه يوجد لدى البعض منا قدر من التحفظات بشأن أداء عدد من المنظمات المذكورة - وبالذات فيما يتعلق بعلاقتها بالخارج - إلا أن ذلك لا ينفى كون هذه المنظمات قد نجحت ولا شك فى جعل قضية حقوق الإنسان إحدى القضايا المهمة التى لا يمكن إسقاطها من قائمة أولويات العمل الوطنى فى هذه الدولة أو تلك، وعلى امتداد العالم الإسلامى.

حاصل القول: إنه لهذه الأسباب جميعها، برزت فى النصف الثانى من القرن العشرين رموز فكرية مهمة كان لها، من خلال كتاباتها، إسهام كبير فى مجال حقوق الإنسان. وإذا

كان المقام لا يتسع، هنا، لذكر هذه الرموز تفصيلاً، وتفاديًا للصعوبات التى يمكن أن تنجم عن محاولة تصنيفها إلى رموز إسلامية - بحكم التكوين الثقافى والمهنى كالشيخ محمد الغزالى مثلاً، أو أكاديمية كعلى عبد الواحد وافى مثلاً، أو قانونية كعبد العزيز سرحان مثلاً، أو حتى من الناشطين عمومًا فى هذا المجال كالعديد من الشخصيات التى تعمل الآن فى إطار منظمات حقوق الإنسان فى بعض الدول العربية والإسلامية، لذلك كله، فقد يكون من الملائم أن نكتفى فى هذا الخصوص بما سنورده من أسماء فى قائمة المراجع التى سنلحقها بهذا الجزء من الحولية، وعلى أن يكون مفهومًا منذ البداية أن الأسماء الواردة فى هذه القائمة إنما ذكرت على سبيل المثال لا الحصر.

والمشاهد، أن الإسهامات الفكرية للباحثين والمفكرين فى مجال حقوق الإنسان على إمتداد العالم الإسلامى، وبالأخص على مستوى الدول العربية، قد عنيت بالتركيز على مستويات ثلاثة رئيسية للتحليل : **المستوى الأول**، ويعنى بتسليط الضوء على ماهية النظرية الإسلامية فى حقوق الإنسان، مقارنة بالتشريعات والقوانين الوضعية الوطنية والدولية. **والمستوى الثانى**، ويعنى بمحاولة بلورة وعى عربى - إسلامى ونشر ثقافة حقوق الإنسان، سواء لدى النخب المثقفة أو لدى الجماهير، والعمل فى الوقت ذاته على محاولة سد الفجوة فيما بين ما تنطق به الشريعة الإسلامية والدساتير الوطنية، وبين الواقع المعاش الذى تشهد فيه هذه الحقوق انتهاكات مستمرة وصارخة هنا وهناك، وفى أكثر من بلد عربى وإسلامى. وأما **المستوى الثالث** من مستويات التحليل هذه، فيتمثل فى الجانب التقنينى، حيث بادر فريق من الناشطين فى مجال حقوق الإنسان - على الصعيدين العربى والإسلامى - متجاوبين فى ذلك مع ما جرى عليه العمل الدولى العالمى والإقليمى فى هذا الخصوص، بادروا إلى توحيد جهودهم لإصدار العديد من الإعلانات والمواثيق التى وصفت بأنها "عربية" أو "إسلامية". وقد استندت هذه الإعلانات والموثيق "العربية" و "الإسلامية"، فيما تضمنته من قواعد وأحكام إلى الشريعة الإسلامية فى المقام الأول، ثم إلى الإعلانات والمواثيق الدولية ذات الصلة، وفى مقدمتها الإعلان العالمى لحقوق الإنسان، بعد ذلك.

وواقع الأمر، أن الفضل الأول وراء صياغة هذه الإعلانات والمواثيق "العربية" و"الإسلامية"، إنما يرجع إلى المؤتمر الذى عقد فى كراتشى بباكستان فى الفترة من ٢١-٢٤ يناير ١٩٥١، وشارك فيه علماء مسلمون من بلاد إسلامية شتى. فقد أسفر هذا المؤتمر عن صياغة دستور إسلامى، صار ينظر إليه - لاحقًا - على أنه أول محاولة حديثة لصياغة مفاهيم حقوق الإنسان من وجهة نظر إسلامية.

ولعل من أبرز الإعلانات والمواثيق التى صدرت فى هذا الخصوص، وفى أعقاب انعقاد المؤتمر المذكور، ما يلى : البيان العالمى عن حقوق الإنسان فى الإسلام الصادر عن المجلس الإسلامى العالمى (لندن) والذى أعلن فى اجتماع عقد بمقر منظمة اليونسكو بباريس فى ١٩ سبتمبر ١٩٨١، البيان الختامى للمؤتمر الخامس للفكر الإسلامى حول " حقوق الإنسان فى الإسلام " الصادر فى طهران عام ١٩٨٧، إعلان القاهرة عن " حقوق الإنسان فى الإسلام" الصادر عن المؤتمر التاسع عشر لوزراء خارجية دول منظمة المؤتمر الإسلامى فى أغسطس ١٩٩٠، شرعة حقوق الإنسان فى الإسلام التى أقرها مجلس وزراء خارجية الدول الإسلامية عام ١٩٩١؛ " الميثاق العربى لحقوق الإنسان" الذى أقره مجلس جامعة الدول العربية عام ١٩٩٤، توصيات ندوة حقوق الإنسان فى الإسلام الصادرة عن مجمع الفقه الإسلامى التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامى والتى أقرها فى اجتماعه بجدة فى عام ١٩٩٤، إعلان روما حول حقوق الإنسان فى الإسلام الصادر عن ندوة حقوق الإنسان فى الإسلام التى عقدت فى العاصمة الإيطالية روما فى ٢٥-٢٧ فبراير ٢٠٠٠.

والمشاهد، أن هذه الإعلانات والمواثيق والتوصيات، والتى جاء صدورها عبر فترة زمنية امتدت إلى نحو نصف قرن من الزمان، قد اتسمت بمجموعة من الخصائص، أبرزها ما يلى :

فأولاً: يلاحظ أنها فى غالبيتها قد عكست - وبدرجات مختلفة - المضامين أو الرؤى الإسلامية لحقوق الإنسان، وخاصة من حيث اعتبار أن هذه الحقوق هبة من الخالق - جل وعلا - ومن ثم فلا يجوز النيل منها أو المساس بها إلا لضرورات تقتضيها مصلحة الجماعة ككل، وشريطة أن يكون ذلك على سبيل الاستثناء.

وثانيًا: يلاحظ أن هذه الإعلانات والمواثيق قد جاءت أيضًا متسقة من حيث المبدأ مع العديد من الإعلانات والمواثيق والاتفاقيات الدولية المماثلة وذات الصلة بحقوق الإنسان، كما جاءت - كذلك - متسقة مع ما تنص عليه الدساتير الوطنية بشأن التوكيد على حقوق المواطنين وحرياتهم وضماناتها.

وثالثًا: اتسمت الإعلانات والمواثيق "العربية" و "الإسلامية" هذه بالطابع غير الحكومى، حيث إن غالبيتها جاء ثمرة جهود مجموعات من المثقفين والمفكرين العرب والمسلمين المعنيين بحقوق الإنسان، وأن علاقة المنظمات العربية والإسلامية الحكومية بها تبدو ضعيفة للغاية، إن لم تكن غائبة تمامًا. ولا يكاد يستثنى من ذلك - نظريًا - إلا حالتى الإعلان الصادر فى القاهرة عام ١٩٩٠ عن مؤتمر وزراء خارجية دول منظمة المؤتمر الإسلامى، والميثاق العربى لحقوق الإنسان الذى وافق عليه مجلس جامعة الدول العربية عام ١٩٩٤، على نحو ما تقدم.

ورابعًا: إن هذه الإعلانات والمواثيق قد خلت، فى عمومها، من النص على آليات فعالة تكفل وضع أحكامها موضع التنفيذ حال حدوث انتهاك لها؛ ولذلك فإنها تعتبر أضعف بكثير مما تم التوصل إليه من مواثيق واتفاقيات فى إطار تجمعات إقليمية أخرى، كما هو الحال - مثلاً - بالنسبة لدول الاتحاد الأوروبى. فكما هو معلوم حرصت هذه الدول الأخيرة - ومنذ إبرام الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والحريات الأساسية عام ١٩٥٠ - على إيجاد آليات مهمة تضمن كفالة الاحترام الواجب للحقوق والحريات المنصوص عليها فى الاتفاقية، وهى الآليات التى تتمثل فى كل من: اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان، والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان.

ثالثا: فى التصور الإسلامى لحقوق الإنسان من واقع خبرة النصف الثانى من القرن العشرين:

المشاهد، بصفة عامة وطبقًا لما تكشف عنه خبرة الخمسين عامًا الماضية على أقل تقدير، أن اهتمام الباحثين والمفكرين فى دول العالم الإسلامى بقضايا حقوق الإنسان - ببعديه النظرى والتطبيقى - قد تمحور أساسًا حول ثلاثة أنواع من القضايا: **النوع الأول:** ويتمثل فى القضايا ذات الصلة بحقوق الإنسان وحرياته بصفته فرداً ومن ثم يلزم الاعتراف له بطائفة من الحقوق بقطع النظر عن أى اعتبار، إلا لكونه إنسانًا. **والنوع الثانى:** ويختص بطائفة الحقوق التى يتعين الإقرار بها للإنسان بالنظر إلى كونه عضواً فى جماعة (دولة) سياسية معينة. ثم نأتى إلى **النوع الثالث:** الذى يعرض لبعض صور الحماية الخاصة لبعض الأفراد والجماعات استناداً إلى اعتبارات معينة.

والحقيقة، أن تناول هذه الأنواع الثلاثة من قضايا حقوق الإنسان من جانب الباحثين فى بعض دول العالم الإسلامى - وبخاصة فى الدول العربية - قد أملته ظروف موضوعية، نجمل أبرزها فيما يلى: ظهور الحاجة الماسة إلى التوكيد على حقوق الأفراد (المواطنين)، المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية فى مرحلة ما بعد الاستقلال، تطور الأفكار الاشتراكية فى بعض الدول العربية؛ مما استدعى ضرورة بيان العلاقة بين الفرد والجماعة السياسية التى ينتمى إليها؛ حدوث بعض التوتر فى العلاقات فيما بين طوائف المجتمع الوطنى فى البعض من هذه الدول استناداً إلى اعتبارات دينية، الأمر الذى دفع بعض المفكرين إلى طرح إسهامات مهمة حول ضرورة التوكيد على مفهوم المواطنة وإبراز أن غير المسلمين فى الدولة الإسلامية لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، نشوب بعض النزاعات فيما بين بعض الدول الإسلامية - كحالة الحرب العراقية - الإيرانية - ضرب فيها الأطراف المتحاربون عرض الحائط بقوانين الحرب وأعرافها وخاصة فيما يتصل بمعاملة

المرضى والأسرى والمدنيين، وأخيراً وليس آخراً، تنامى الادعاءات التى أنكرت على الإسلام احترامه لحقوق الإنسان وادعت عدم تضمنه نظرية متكاملة لحماية هذه الحقوق وما يتصل بها أو يتفرع عنها من حريات.

وترتيبًا على ما تقدم، فقد كان التحدى الكبير الذى واجهه الباحثون والمفكرون المعنيون بحقوق الإنسان فى الدول العربية - الإسلامية، وخاصة خلال العقود القليلة الماضية، يتمثل بالأساس فى الأمرين الآتيين: التوكيد على لزومية هذه الحقوق لكل إنسان على الدوام سواء بصفته فرداً أو لكونه عضواً فى جماعة سياسية معينة من جهة، وإبراز وجهة نظر الشريعة الإسلامية وما أقرته من أحكام سامية فى هذا الشأن - وذلك بالنسبة إلى البعض منهم - من جهة أخرى. ولذلك، فقد كان طبيعيّا أن تعود أكثرية هؤلاء الباحثين إلى أحكام الشريعة - من واقع مصدريها الرئيسيين: **القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة** للتدليل على صدق مقولاتهم، مع محاولة المقارنة قدر الإمكان مع ما هو موجود فى بعض التشريعات الدولية الوضعية ذات الصلة.

١ - حقوق الإنسان وحرياته بصفته فرداً

ساير جانب من الباحثين المعاصرين فى الدول العربية والإسلامية ما جرى عليه العمل من جانب أسلافهم من التسليم بأن المدخل الصحيح للوقوف على كنه النظرية الإسلامية فى ما يتعلق بحقوق الإنسان عمومًا، أى بصفته فرداً يحتاج إلى الاعتراف له على الأقل بحد أدنى من الحقوق والحريات الأساسية، إنما يتمثل فى النظر إلى تمتع هذا الإنسان بمكانة خاصة يتقدم بها على الكثير من خلق الله تعالى. ومن هنا، فقد استحق الإنسان الفرد التكريم من الخالق - جل وعلا - وهو ما جاءت الآيات القرآنية الكريمة لتؤكد عليه وبشكل قاطع: ﴿ **وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً** ﴾ (الإسراء: ٧٠) ﴿ **لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ** ﴾. (التين: ٤).

فبحسب ما انتهى إليه هؤلاء الباحثون، فإن من بين الحقوق الأساسية التى قررها الإسلام للإنسان، بصفته فرداً، نشير إلى ما يلى على وجه الخصوص:

أ - الحق فى الحياة:

يستمد هذا الحق - فى نظر الإسلام - أساسه ومصدره من حقيقة أن حياة الإنسان، إنما هى هبة من الخالق عز وجل؛ ولذلك فإن الاعتداء على هذا الحق يجب أن يواجه بعقوبة مشددة للغاية.

ومن مظاهر حماية الإسلام للحق فى الحياة، تحريم القتل العمد للنفس، ودون تفرقة فى ذلك بين الرجل والمرأة، أو بين المسلم وغير المسلم، أو بين العاقل والمجنون، أو بين الشريف والوضيع، أو بين العالم والجاهل. وقد ارتقى الإسلام بهذا الحق إلى الحد الذى اعتبر أن الاعتداء عليه يرقى إلى مرتبة الاعتداء على الناس كافة. ومن الآيات القرآنية الدالة على ذلك، قوله تعالى: ﴿ و مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [المائدة: ٣٢] ﴿ وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ﴾ [الأنعام: ١٥١] ﴿ وَلا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾ [النساء: ٢٩] ﴿ وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ ﴾ [الإسراء: ٣١]، ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ﴾[النساء: ٩٣].

كما يستدل على حماية الإسلام حق كل فرد فى الحياة وفى صيانة نفسه، أنه روى عن الرسول ﷺ فى الحديث الصحيح - قوله إنه: **" لا يحل دم امرئ مسلم، إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزانى، والتارك لدينه المفارق للجماعة "**. كما يستدل على ذلك أيضًا ما ورد فى خطبة الوداع، حيث شدد فيها الرسول ﷺ على حرمة النفس ونهى عن قتلها، بقوله عليه السلام: **" . . أيها الناس إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا وكحرمة شهركم هذا، وأنكم ستلقون ربكم فيسألكم عن أعمالكم . . "**.

وترتيبًا على ذلك - وامتثالاً لقوله تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾ [المائدة: ٤٥] - خلص البعض إلى استنتاج أساسى مؤداه، أنه: يقتل الرجل فى المرأة، والبالغ فى الصبى، والعاقل فى المجنون، والعالم فى الجاهل، والشريف فى الوضيع، والمسلم فى الذمى. كما يقتل الجمع فى الواحد إن ثبت تمالؤهم عليه. ويكون المبدأ الحاكم، هنا، هو النزول على مقتضى الآية الكريمة: ﴿ وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [الأنعام: ١٦٤] فالعقوبة شخصية، حيث لا مسوغ البتة لأن يؤخذ الرجل بجريرة أبيه، ولا بجريرة أخيه. فالإسلام، إذن، يحترم الحياة الإنسانية على الإطلاق، وأنه قد شرع عقوبة القصاص حمايةً لهذه الحياة من القتل، دون ما اعتبار لجنس القتيل أو سنه أو منزلته أو ديانته.

أما إذا كان إزهاق الروح الإنسانية على سبيل الخطأ، فقد أوجب الإسلام فى شأنه الدية والكفارة على القتيل، وذلك امتثالاً لقوله عز وجل: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَئًا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُوا فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ

﴿ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ [النساء: ٩٢].

كذلك، فقد حرم الإسلام قتل الإنسان نفسه بنفسه. وقد ورد النهى عن قتل الإنسان نفسه، فى آيات عدة، منها قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾ [النساء: ٢٩]. كما ورد النهى عن ذلك، أيضًا، فى أحاديث نبوية شريفة، منها ما رواه البخارى ومسلم عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: " **من تردى من جبل فقتل نفسه، فهو فى نار جهنم يتردى فيها خالدًا مخلدًا فيها أبدًا. ومن تحسى سمًا فقتل نفسه، فسمه فى يده يتحساه فى نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدًا. ومن قتل نفسه بحديدة، فحديدته فى يده يتوجأ بها فى نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدًا** ".

ب - حق الإنسان فى حماية شرفه واعتباره، وفى حريته الشخصية، وفى حرمة حياته الخاصة عمومًا.

وقد شدد جانب من الباحثين المهتمين على إبراز حقيقة أن الإسلام قد كفل هذا الحق للإنسان من خلال تقرير نظام رادع للعقوبات لكبح جماح كل من تسول له نفسه الاعتداء عليه، على نحو ينال من شرفه أو اعتباره، كما فى حالات الزنا، وهتك العرض، والقذف، وأبرزوا أن من بين العقوبات التى قررها الإسلام فى هذا الشأن: الرجم حتى الموت، كما فى حالة الاعتداء على شرف الإنسان بارتكاب جريمة الزنا من جانب شخص محصن (أى متزوج)، والجلد مائة جلدة فى حالة ما إذا وقع الاعتداء بالزنا من جانب شخص غير محصن (أى غير متزوج). كذلك، فقد نهى الإسلام بشدة عن الأخلاق الذميمة التى تسىء إلى الإنسان وتنال من كرامته وسمعته: كالغيبة، والنميمة، والتجسس، والتنابذ بالألقاب.

أما عن الحق فى الحرية الشخصية لكل إنسان كحق من حقوقه الأساسية، فحسبنا أن نشير - على سبيل المثال - إلى حرص الشريعة الإسلامية على تحرير الإنسان من قبضة غيره (تحرير الأرقاء)، على اعتبار أن قضية الرق لا تزال تطرح من حين إلى آخر، وفى بعض الأحيان عادة ما توجه أصابع الاتهام إلى الإسلام والمسلمين والزعم بمسئوليتهم عن نشوء هذه الظاهرة. ومن هنا، وجدنا بعضًا من المفكرين المسلمين المعاصرين ينبرى لدحض هذه الاتهامات طيلة سنوات القرن الماضى.

وكانت نقطة البداية التى انطلق منها هؤلاء المفكرون تتمثل فى التوكيد على حقيقة أنه مع أن الرق - كنظام اجتماعى واقتصادى - قد عرفته ودافعت عنه نظم قانونية عديدة قبل

ظهور الإسلام، بل وظل فى بعضها ـ كما فى أوروبا ـ حتى نهاية القرن التاسع عشر، فقد جاءت الشريعة الإسلامية ـ على الرغم من ذلك ـ لتغلق منافذ هذا النظام؛ ولتفتح أبواب العتق أمام الأشخاص كافة الذين ساقهم سوء حظهم أن يقعوا فى قبضة غيرهم من الأشخاص بأية صورة من الصور.

فالثابت، أن القرآن الكريم جاءت آياته خلواً من أى إشارة تبيح الرق، بل على العكس تضمنت هذه الآيات الكريمة العديد من الأحكام التى تدعو إلى عتق الأرقاء. والشيء ذاته نجده، كذلك، بالنسبة إلى السنة النبوية الشريفة، حيث ثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه أعتق كل من كان عنده من رقيق الجاهلية، واعتق ـ كذلك ـ من أهدى إليه منهم.

وقد تعرضت هذه الكتابات، من جهة أخرى، إلى الأساليب التى من خلالها عالجت الشريعة النظام المذكور بأساليب شتى، منها مثلاً:

ـ التوكيد، بدايةً، علي مبدأ المساواة بين بني البشر، وذلك مصداقًا لقوله تعالي: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً ﴾ (النساء: ١).

ـ التوكيد على مبدأ الأخوة الإنسانية.

ـ فتح أبواب الحرية أو العتق أمام الأرقاء، ومنها الكفارات.

ـ سهم الزكاة ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ (التوبة: ٦٠).

ـ فتح الباب أمام إمكانية أن يفتدى العبد أو المسترق نفسه مقابل مال يدفعه إلى من يملكه، وذلك مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً ﴾ (النور: ٣٣).

ويتصل بما تقدم، أيضًا، الإشارة إلى إقرار الشريعة بحق كل إنسان فى حرمة مسكنه وحياته الخاصة، باعتبار أن ذلك من خصوصياته التى لا يجوز للغير ـ دون إذن منه ـ الاطلاع عليها.

وقد جاء النص بشأن الحق فى حرمة المسكن صريحًا، فى قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (٢٧) فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَداً فَلا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَىٰ

لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾. (النور: ٢٧، ٢٨) ومن ذلك، أيضًا، قول الرسول ﷺ: "ولو أن امرأ اطلع عليك، بغير إذن، فحذفته بحصاة، ففقأت عينه، ما كان عليك من جناح".

ج - الحق فى الحرية الدينية:

مع تنامى الاهتمام الدولى بحقوق الإنسان، وخاصةً منذ بداية النصف الثانى من القرن العشرين، وإقرار العديد من الإعلانات والمواثيق والاتفاقيات الدولية ذات الصلة بحقوق الإنسان، ثار الحديث - وخاصةً فى الغرب - عن وجوب احترام الحق فى الحرية الدينية وعدم إيراد أى قيد عليه، الأمر الذى لم يجد الباحثون الإسلاميون معه بدًا من التعرض لوجهة نظر الشريعة الإسلامية بشأنها. وقد ثبت لديهم أن من بين أبرز مظاهر الحماية التى كفلها الإسلام لهذا الحق، فى نواحٍ عدة، منها ما يلى على وجه الخصوص: فمن ناحية، هناك المبدأ العام الحاكم الذى يقضى بعدم جواز إرغام أى إنسان على ترك دينه واعتناق الإسلام. فالقاعدة، أنه: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وأيضًا: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩] ومن ناحية أخرى، هناك المبدأ الذى يشدد على وجوب التحلى بالحكمة والتزام الموضوعية عند دعوة غير المسلمين لاعتناق الإسلام: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، ﴿وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

٢ - حقوق الإنسان وحرياته من منظور علاقته بالجماعة السياسية:

الملاحظ، هنا، أن الشريعة الإسلامية قد أسست علاقة الفرد بالدولة، أو الجماعة السياسية التى يعيش فى كنفها على مبادئ حاكمة عدة، يأتى فى مقدمتها: مبدأ الحرية، ومبدأ العدالة، ومبدأ التضامن. واستنادًا إلى هذه المبادئ، تصير الجماعة الإسلامية مسئولة بالتضامن عن كفالة مجمل الحقوق والحريات التى يلزم توافرها لأى فرد؛ لكى يمارس حياته فى إطارها بشكل طبيعى.

والحقوق التى قررها الإسلام للإنسان، باعتباره فردًا يعيش فى إطار جماعة منظمة عديدة، نذكر منها مثلاً:

أ - الحق فى المساواة فى القيمة الإنسانية العامة:

والمبدأ هنا، هو أن الناس سواسية بحسب خلقهم الأول وعناصرهم الأولى، ولا مجال - من ثم - للمفاضلة بينهم إلا على أساس اعتبارات الكفاءة وما يقدمه كل منهم من جهد

مشروع منتج. فالنظرية الإسلامية فى حقوق الإنسان تنهض على؛ مبدأ حاكم مؤداه عدم التمييز بين حقوق الإنسان المسلم وحقوق الإنسان غير المسلم، وذلك كقاعدة عامة. وعلى ذلك، فلعلنا لا نجافى الحقيقة إذا قلنا إن حقوق الإنسان فى الإسلام، إنما هى ذات طابع عالمى، وهى بذلك تكون قد سبقت الأفكار التى بدأت تطرح مؤخراً عن عالمية هذه الحقوق.

وقد اهتمت الكتابات، خلال العقود الماضية، بإبراز حقيقة أن التوكيد على الحق فى المساواة فى القيمة الإنسانية العامة، قد جاء فى مواضع عدة من آيات الكتاب الكريم، منها قوله تعالى فى سورة الحجرات: آية ١٣): ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ . ومن هذه الآيات الكريمة، أيضًا، قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ٨]. كما ورد التوكيد على الحق المذكور، أيضًا، فى الحديث الجامع للرسول ﷺ فى خطبة الوداع، ونصه: " **أيها الناس: إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم، وآدم من تراب. وليس لعربى على عجمى، ولا لعجمى على عربى، ولا لأحمر على أبيض، ولا لأبيض على أحمر، فضل إلا بالتقوى. ألا هل بلغت؟ اللهم فاشهد. ألا فليبلغ الشاهد منكم الغائب** ".

ب ـ الحق فى حرية الرأى والتعبير:

غنى عن البيان، أن الحق فى حرية الرأى والتعبير من الحقوق التى شغلت حيزًا كبيراً من اهتمامات الباحثين على مستوى الدول العربية والإسلامية عمومًا خلال الخمسين عامًا الماضية.

وحيث إنه قد وجدت دعوات نادى أصحابها بأن المفاهيم الغربية ذات الصلة بمثل هذه الطائفة من الحقوق غريبة عن المواريث الثقافية فى العالم الإسلامى؛ لذلك فقد كان لزامًا التصدى لهذه الدعوات وتفنيدها، والتوكيد ـ فى المقابل ـ على أن حقًا كالحق فى حرية الرأى والتعبير إنما يحتل مكانة مهمة فى التشريع الإسلامى، حيث شدد الإسلام على وجوب أن يكون الإنسان حرًا فى إبداء رأيه فى التعبير عن موقفه، إزاء كل ما يتصل بشئون مجتمعه، وإزاء كل ما هو حق وعدل. بل الأكثر من ذلك، فإن مباشرة الحق فى حرية الرأى والتعبير تتجاوز النطاق الضيق لمفهوم الحق، الذى يشير إلى كونه مكنة أو سلطة لصاحبه له أن يباشره وله أن يتنازل عنه؛ ليرقى إلى مرتبة الواجب الذى يلزم الوفاء به حتى لا يكون ثمة مجال للتأثيم أو المؤاخذة.

وبالعودة إلى المصدرين الرئيسيين للشريعة الإسلامية ـ أى القرآن الكريم والسنة المطهرة

ـ وجد هؤلاء الباحثون إشارات صريحة بشأن التوكيد على لزومية الحق المذكور لكل إنسان. ومن ذلك، مثلاً، قوله تعالى في الحث على إبداء الرأى والوقوف بشجاعة إلى جانب الحق والعدل: " ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ [آل عمران: ١٠٤] أما عن الأحاديث النبوية الشريفة التى شددت على وجوب إبداء الرأى بشجاعة ودون خوف، متى كان ثمة مقتض لذلك، فهى عديدة، نذكر منها قوله ﷺ: " أفضل الجهاد، كلمة حق عند سلطان جائر " ؛ وقوله ﷺ: " **من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان** ". ويتصل بذلك، أيضًا، ما أخبر عنه ﷺ من أن: " **الساكت عن الحق شيطان أخرس** ". كما روى عنه ﷺ، أنه كان يحث الناس على المجاهرة بالرأى، قائلاً: " **لا يكن أحدكم إمعة: يقول أنا مع الناس، إن أحسن الناس أحسنت، وإن أساءوا أسأت، ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أساءوا أن تجنبوا إساءتهم** ".

على أن الحث على ضرورة مباشرة الحقوق عمومًا مرهون بقدرتها على الاضطلاع بوظيفتها الاجتماعية. وتأسيسًا على ذلك، فإنه يكون حريًا بكل فرد أن يحرص على إبداء رأيه متحليًا بأدب الحوار وبالاحترام الواجب لمن يخاطبهم. لا يسوغ للفرد ـ بأى حال من الأحوال ـ أن يسعى من خلال مباشرته لحقه فى حرية الرأى والتعبير إلى تجاوز منظومة القيم المجتمعية السائدة أو الاستخفاف بها.

ج ـ حق الملكية:

جاء اهتمام الباحثين والمفكرين العرب والمسلمين بحق الملكية، فى مرحلة ما بعد الاستقلال، فى إطار الاهتمام بالتنظير للسياسات الاقتصادية والاجتماعية التى يتعين اتباعها لإنجاز المشروعات التنموية والتصدى لمشكلات ما بعد الاستعمار. وكما هو معلوم، كان هناك اتجاهان رئيسيان فى هذا الشأن: **الاتجاه الأول:** الذى دعم فكرة التحول الاشتراكى، بما يعنيه ذلك من انتهاج سياسات تقوم أساسًا على فكرة الملكية العامة وسيطرة الدولة على وسائل الإنتاج. **والاتجاه الآخر:** ذو التوجه الرأسمالى ـ الليبرالى، الذى قام على مبدأ الاقتصاد الحر وقوانين السوق. وإزاء المعارك الفكرية التى خاضها أنصار كل من هذين الاتجاهين فى مواجهة بعضهم البعض، كان لزامًا على المفكرين الإسلاميين أن يدلوا برأيهم فى هذا الخصوص لبيان المنهج الاعتدالى أو الوسطى الذى انتهجته الشريعة الإسلامية فيما يتصل بالحق فى الملكية.

وكانت نقطة البداية، بالنسبة إلى هؤلاء الباحثين، تتمثل فى التوكيد على حقيقة أن الشريعة الإسلامية قد نظرت إلى حق الملكية بوصفه إحدى القيم العليا التى ينبنى عليها

التنظيم الإسلامى للمجتمع. وترتيبًا على ذلك، اعترف الإسلام بحق كل فرد فى التمتع بثمار عمله وجهده، فلكل مجتهد جزاء اجتهاده. وقد روى عن الرسول ﷺ أنه رغب فى العمل الذى من شأنه أن يعف الإنسان عن المساءلة، بقوله: " **ما أكل أحد طعامًا قط خيرًا من أن يأكل من عمل يده، وإن نبى الله داوود عليه السلام كان يأكل من عمل يده** ". كما تضمنت الشريعة أحكامًا صريحةً تحمى هذا الحق وتجرم الاعتداء عليه، سواءً بالسرقة، أو النهب، أو الاختلاس، أو المصادرة بغير مقتضٍ وبدون تعويض مناسب وعادل، وقد جاء النص على حماية الحق فى الملكية - صريحًا - فى أكثر من موضع فى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، كما فى قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ**﴾ .[النساء: ٢٩] . " كما روى عن الرسول ﷺ قوله: " **من أخذ مال أخيه بيمينه، أوجب الله له النار، وحرم عليه الجنة** "، **فقال رجل: وإن كان شيئًا يسيرًا يا رسول الله؟ فقال** ﷺ : " **وإن كان عودًا من أراك** ".

لكن، وعلى خلاف النظم والتشريعات الوضعية التى قامت فى بعض دول العالم الإسلامى تأثرًا بالنظريات الاقتصادية والاجتماعية التى سادت على المستوى العالمى منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، شدد هذا الفريق من الباحثين، على إبراز أن الإسلام أجاز إيراد بعض القيود على حق الملكية، سواء تحقيقًا لمصالح عامة أو للحيلولة دون الإضرار بالغير. وبعبارة أخرى، فالثابت أنه مع أن الشريعة الإسلامية قد كفلت لصاحب الحق التصرف فى ملكيته بالطريقة التى يراها دونما إضرار بالآخرين، إلا أنها أقرت مبدأ التوازن بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، معتبرة أن الحق فى الملكية ذو وظيفة اجتماعية بالأساس، ومن ثم فلا يجوز حبسه فى أيدى فئة قليلة من الناس.

د- الحق فى الضمان الاجتماعى:

هنا، أيضًا، نلاحظ أن الجدل الفكرى الذى دار فى العديد من دول العالم الإسلامى خلال نصف القرن الماضى على أقل تقدير حول مفاهيم " الاشتراكية " و " العدالة الاجتماعية " و " تذويب الفوارق بين الطبقات "، أوجد ظرفًا موضوعيًا مواتيًا لتناول ماهية التصور الإسلامى للحق فى الضمان الاجتماعى كحق من حقوق الإنسان. وطبقًا لما انتهى إليه البحث من جانب بعض المفكرين الإسلاميين، أقرت الشريعة الإسلامية الحق فى الضمان الاجتماعى بوصفه واحدًا من حقوق الإنسان الأساسية، تحريرًا له من عبودية الحاجة، واستئصالاً للبؤس والفقر بين الناس. ويأتى هذا الاعتراف من جانب الشريعة بالحق فى الضمان الاجتماعى، فى حين أن الشرائع الوضعية لم تعرفه إلا حديثًا، وكنتيجة

لصراعات ومشكلات اجتماعية نجمت عن تطورات الثورة الصناعية فى أوروبا، والتى انتقلت منها ـ بعد ذلك ـ إلى العديد من مناطق العالم.

ويشير اصطلاح الضمان الاجتماعى ـ بحسب النظرية الإسلامية ووفقًا لما خلص إليه هذا الجانب من الباحثين ـ إلى التزام الدولة تجاه مواطنيها، بتقديم العون والمساعدة لهم فى بعض الحالات كالمرض أو العجز أو الشيخوخة، دون أن يكون لهم مورد رزق يضمن لهم حد الكفاية. فالدولة أو الجماعة ـ فى النظرية الإسلامية ـ ملتزمة شرعًا بضمان " حد الكفاية " لكل فرد من أفرادها ـ بصرف النظر عن دينه أو أصله الوطنى ـ يعجز عن إشباع احتياجاته الأساسية بنفسه، لسبب خارج عن إرادته.

وقد استدل الباحثون على ثبوت الحق فى الضمان الاجتماعى كحق من حقوق الإنسان ـ فى النظرية الإسلامية ـ بما ورد فى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من آيات وأحاديث. فمن الآيات القرآنية الكريمة التي أشارت إلى الحق المذكور، قوله تعالى: " **﴿ أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ ① فَذَلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ ② وَلا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ ﴾** [الماعون: ١ : ٣] ؛ وقوله جل شأنه فى آية أخرى: **﴿ لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ ﴾** [البقرة: ١٧٧]. كما استدلوا على ذلك، أيضًا، بما ورد فى الأحاديث النبوية الشريفة، ومنها قول الرسول ﷺ: " **ليس بمؤمن من بات شبعان وجاره جائع إلى جواره وهو يعلم** " ؛ وقوله ﷺ: " **إن الأشعريين إذا أرملوا فى الغزو أو قل طعام عيالهم فى المدينة، حملوا ما كان عندهم فى ثوب واحد، ثم اقتسموه بينهم بالسوية، فهم منى وأنا منهم** ".

والواقع، أن الإسلام ـ فيما يستنتج د. الفنجرى وبحق ـ لم يكتف بمجرد النص على الحق فى الضمان الاجتماعى، وإنما عمل على ترجمة ذلك ـ عملاً ـ من خلال تشريع نظام خاص بهذا الشأن، ونعنى به نظام الزكاة التى هى ـ فى جوهرها ـ مؤسسة للضمان الاجتماعى. فمن المقطوع بصحته أن إحدى الوظائف الرئيسية لمؤسسة الزكاة ـ فى النظرية الإسلامية ـ إنما تتمثل فى ضمان مستوى معيشى لائق لكل أفراد المجتمع.

٣ ـ الحماية الخاصة لبعض الأفراد والجماعات:

كما سلفت الإشارة، عنى الإسلام بإسباغ نوع خاص من الحماية لطوائف معينة من الأفراد والجماعات، تقديراً منه لاعتبارات معينة تتعلق إما بدور هذه الطائفة من الأفراد أو

تلك فى المجتمع أو مراعاة لظروف غير عادية أو استثنائية . وعلى الرغم من تعدد التطبيقات التى تناولها الباحثون فى هذا الشأن، إلا أننا سنركز هنا - كمثال - على التطبيقات الثلاثة الآتية : المرأة، غير المسلمين من مواطنى الدولة الإسلامية، المدنيون والمقاتلون فى أثناء الحروب أو النزاعات المسلحة .

أ- حقوق المرأة :

بدورها، كانت قضية حقوق المرأة - ولا تزال - إحدى القضايا التى يثور بشأنها جدل كبير على المستويين الفكرى والعملى منذ عقود عديدة مضت، وليس على مستوى المجتمعات العربية والإسلامية فحسب، وإنما على مستوى العالم كله تقريبًا . وحسبنا أن نشير - تدليلاً على ذلك - إلى العديد من الاتفاقيات والمؤتمرات الدولية التى عقدت فى هذا الشأن . وحيث إن الآراء قد تباينت بشكل ملحوظ فيما يتعلق بهذه المسألة، وخاصةً فى إطار ما اصطلح على تسميته " إشكالية العالمية والخصوصية فى حقوق الإنسان " ؛ لذلك فقد عكف بعض الباحثين فى العديد من دول العالمين العربى والإسلامى على تناول حقوق المرأة فى النظرية الإسلامية، ومقارنتها بما عليه الحال فى النظريات والقوانين الدولية .

وقد وجد هؤلاء الباحثون أن نقطة البداية فى الحديث عن حقوق المرأة - إجمالاً - فى الإسلام، إنما تتمثل فى الإدراك بحقيقة أن الشريعة الإسلامية فى تناولها لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، لم تميز - من حيث المبدأ - بين الرجل والمرأة، وإنما سوت بينهما فى مجمل الحقوق والواجبات، ولم تفرق بينهما إلا لضرورات معينة اقتضتها إما الطبيعة الخاصة لكل من الرجل والمرأة، أو للحفاظ على صالح المجتمع أو صالح الأسرة أو صالح المرأة نفسها . فالقاعدة فى نظرية القيم الشرعية الإسلامية، عمومًا، هى أن جملة العقائد والعبادات والأحكام التى شرعها الله تعالى للإنسان، حتى تستقيم حياته يستوى فى التكليف فيها والجزاء عليها - ثوابًا أو عقابًا - كل من الرجل والمرأة على حد سواء .

ومن الشواهد المهمة الدالة على هذا الاستنتاج، فيما انتهى الباحثون وبصدق، حقيقة أن النظرية الإسلامية أعطت المرأة أهلية كاملة فى إدارة أموالها، وفى إجراء مختلف التصرفات التعاقدية، حيث إن لها - مثلاً - أن تبيع وأن تشترى وأن ترهن وأن توكل عنها غيرها وأن تكون وكيلة عن غيرها، دون أن تتوقف تصرفاتها هذه على إجازة من أحد، وليًا كان أو زوجًا .

غاية القول : إن الشريعة الإسلامية منحت المرأة حقوقًا تتساوى - على وجه العموم - مع تلك التى منحها الرجل، وذلك تمشيًا مع نظريتها العامة - أى الشريعة الغراء - فى وجوب

تكريم الإنسان. يأتي ذلك في الوقت الذى لم تعترف فيه النظم السياسية والاجتماعية المعاصرة بمركز قانونى متقدم للمرأة، إلا كنتيجة للثورات الكبرى وما ارتبط بها أو انبثق عنها من حركات إصلاحية.

ويستمد الأساس الشرعى فى القول بتمتع المرأة - كمبدأ عام - بالحقوق والحريات ذاتها التى يتمتع بها الرجل، مما عبرت عنه الآيات القرآنية الكريمة - صراحةً - في أكثر من موضع، كما فى قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ .[النحل: ٩٧]، وكذلك قوله جل شأنه النساء ١٢٤): ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾. .[النساء: ١٢٤]

وبالتطبيق للمبدأ العام للشريعة الإسلامية فى المساواة بين الرجل والمرأة، سواء فى القيمة الإنسانية العامة أو فى الحقوق والواجبات، يعترف للمرأة بشخصيتها القانونية المستقلة، وبالحق فى أن يكون لها اسم تظل تحمله على الدوام، إضافةً إلى أهلية التعاقد، والحق فى التملك، والحق فى العمل، والحق فى المشاركة فى الحياة العامة داخل مجتمعها، والواقع، أنه على الرغم مما انتهينا إليه بشأن موقف الإسلام، فيما يتعلق بحقوق الإنسان وحرياته، إلا أن ذلك لم يحل دون وجود فئة من الباحثين أنكروا ذلك، معتبرين أن الحديث عن المساواة بين الرجل والمرأة فى كل ما له صلة بالحقوق والحريات، إنما هو حديث قائم على غير أساس. وقد عول هؤلاء الباحثون - فيما ذهبوا إليه - على قراءة مجتزأة لبعض النصوص التشريعية الإسلامية، كما هو الحال - مثلاً - بالنسبة إلى النصوص التى تتناول حقوق المرأة فى الميراث، والتى فهمت - من جانبهم - على أنها تمثل أحد المظاهر المهمة للافتئات على حقوق المرأة عمومًا وعدم مساواتها بالرجل فى الإسلام.

وتقديرنا، أن مثل هذه القراءة المجتزأة للنصوص غير صائبة بالمرة، ويتعذر الارتكان إليها للقول بانحياز النظرية الإسلامية لصالح الرجل على حساب المرأة، وبالذات فيما يتعلق بالحق فى الميراث، وذلك لسببين: أما **أولهما**: فمؤداه أن هذه القراءة قد جانبها الصواب حين حادت عن القواعد والأصول المرعية - بما فى ذلك ما تعرفه النظم والقوانين الوضعية - بشأن وجوب عدم تفسير النص القانونى بمعزل عن سياقه العام وبمعزل عن باقى النصوص الأخرى التى تشملها الوثيقة ذات الصلة. وتأسيسًا على ذلك، فإن قاعدة: "للذكر مثل حظ الانثيين - مثلاً - " لا يجب الوقوف عندها وحدها بقطع النظر عن القواعد الأخرى المكملة لها، حتى

يتسنى لنا الإحاطة بحقوق المرأة فى النظام الإسلامى للمواريث، مقارنة بحقوق الرجل. وأما **السبب الآخر**: الذى نراه - مع بعض الباحثين - مسوغًا لدحض وجهة النظر القائلة بانعدام المساواة بين الرجل والمرأة - فى النظرية الإسلامية - استناداً إلى أحكام نظام المواريث، فهو سبب منطقى. فالاستنتاج بأن الشريعة الإسلامية قد انحازت إلى الرجل على حساب المرأة فى الميراث، إنما هو استنتاج غير سائغ لا عقلاً ولا منطقًا. **أولاً**: لأن قيمة العدالة هى القيمة العليا فى إطار نظرية القيم السياسية الإسلامية. فالله - تعالى - أمرنا بالعدل حتى مع الأعداء. والعدل فى التصور الإسلامى - يفترض المساواة فى المعاملة المرتكنة إلى الاشتراك فى القيمة الإنسانية العامة: المساواة بين المؤمن والكافر، بين البار والفاجر، بين الغنى والفقير، . . فكيف يعقل، والحال كذلك، أن يأمر الله تعالى عباده بالعدل، ثم يأتى التشريع الإسلامى - كتشريع سماوى - ليسلك مسلكًا آخر مغايراً. **وثانيًا**: أن الله جل شأنه قد نهى عن الظلم. ففى الحديث القدسى: " **يا عبادى إنى حرمت الظلم على نفسى، وجعلته بينكم محرمًا، فلا تظالموا.** ". فكيف يتسنى لنا - هنا أيضًا - أن نقول إن النظام الإسلامى للمواريث قد انحاز إلى الرجل وأجحف المرأة.

وقد سار الباحثون المحدثون فى بعض دول العالم الإسلامى على نهج من سبقوهم من المفكرين فى القول إن النظام الإسلامى قد ميز بين ثلاثة أنواع من الورثة، هم على التوالى: **النوع الأول**: ويشمل أصحاب الفروض، وهم الذين يستحقون نصيبًا محدداً من التركة وشائعًا فيها. **والنوع الثانى**: ويشمل الأفراد من ذوى العصبات، وهم الذى يستحقون التركة كلها، أو ما بقى منها بعد أصحاب الفروض. ثم **النوع الثالث**: ويشمل ذوى الأرحام، وهم الأقارب الذين ليسوا من أصحاب الفروض ولا من العصبات.

وطبقًا لما هو مستقر، يتحدد نصيب المرأة فى الميراث ضمن نطاق أصحاب الفروض، وعددهم اثنا عشر شخصًا، أربعة منهم من الذكور، وثمانية من الإناث، أى بنسبة ٢ : ١ لصالح المرأة. أما الذكور، فهم: الزوج، الأب، الجد الصحيح، الأخ لأم. وأما الإناث، فهن: الزوجة، البنت، بنت الابن، الأم، الجدة الصحيحة، الأخت الشقيقة، الأخت لأب، الأخت لأم. ويكشف العمل عن حقيقة أن حالات ميراث المرأة فى النظام الإسلامى، مقارنة بميراث الرجل، تختلف من وضع إلى آخر، مما يعنى أن الفهم الصحيح لحقوق المرأة فى هذا الشأن - أيضًا بالمقارنة بحقوق الرجل - يتعين أن ينطلق من القراءة الكلية للأحكام المتعلقة بهذه الحالات جميعها. وتصنف هذه الحالات - وفقًا لآراء الفقهاء والباحثين - إلى مجموعات ثلاث: **المجموعة الأولى**: وتشمل الحالات التى يكون فيها ميراث المرأة نصف ميراث الرجل: " قاعدة للذكر مثل حظ الأنثيين ". **المجموعة الثانية**:

وتضم الحالات التى يتساوى فيها ميراث المرأة مع ميراث الرجل. **المجموعة الثالثة:** وتشمل الحالات التى يزيد فيها ميراث المرأة عن ميراث الرجل.

ب- حقوق غير المسلمين:

عنى جانب غير قليل من الباحثين وفى أكثر من دولة عربية وإسلامية بالبحث فى علاقة الطوائف الدينية فى هذه الدول ببعضها البعض. وقد تناول هؤلاء الباحثون هذا الموضوع من المدخل الخاص بحقوق غير المسلمين فى الدولة الإسلامية. والأصل عندهم أن علاقة المسلمين بغيرهم، هى علاقة تعارف، وتعاون، وبر، وعدل. ويجد هذا الأصل العام لعلاقة المسلمين بغيرهم، سواء داخل الدولة الإسلامية أو خارج حدودها، فى العديد من الأدلة القرآنية الصريحة، كما فى قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ [الحجرات: ١٣]. وكذلك قوله جل شأنه: ﴿**لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**﴾ [الممتحنة: ٨].

والواقع، أنه من دون الدخول فى التفاصيل المتعلقة بهذا الموضوع، والتى لا يتسع لها المقام هنا، نرى أن الإسلام كفل لغير المسلمين الذين يعيشون فى كنف الدولة الإسلامية - كمبدأ عام، وعلى قدم المساواة - الحقوق ذاتها التى كفلها لأتباعه المسلمين، وهو ما جاءت به الدساتير الوطنية فى عموم الدول العربية والإسلامية لتؤكد عليه. يستوى فى ذلك مثلاً: الحق فى الحياة، والحق فى الاعتراف لكل فرد بالشخصية القانونية المستقلة، والحق فى مباشرة الشعائر الدينية بحرية، والحق فى التملك، أو فى العمل.

والواقع، أن جانبًا من الباحثين الذين عنوا بهذا الموضوع، خلال العقود الماضية، قد اجتهد فى استخلاص الأدلة التى تبرهن على سماحة الإسلام، فيما يتصل بنظرته إلى غير المسلمين عمومًا، من خلال الإشارة إلى الشواهد الآتية:

- إقراره بمبدأ الحرية الدينية لغير المسلمين فى إطار الدولة الإسلامية. فكما سلفت الإشارة، فإن القاعدة فى الإسلام هى قوله تعالى: ﴿**لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ**﴾[البقرة: ٢٥٦]، وقوله جل شأنه: ﴿**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾ [يونس: ٩٩]. ومنها، كذلك قوله سبحانه: ﴿**فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ (٢١) لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ**﴾ [الغاشية: ٢١، ٢٢]، وقوله: ﴿**وَقُلِ**

الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فمن شاءَ فَلْيُؤْمِن ومن شاء فَلْيَكْفُرْ ﴾ [الكهف : ٢٩]. ومن أدلة ذلك، أيضًا، قول الرسول ﷺ : " **اتركوهم وما يدينون** ".

- ومن هذه الشواهد، أيضًا، أن من حق زوجة المسلم اليهودية أو النصرانية، أن تذهب إلى أماكن العبادة الخاصة بديانتها، ولا حق لزوجها فى منعها من ذلك.

- إن الإسلام قد أباح لغير المسلمين الذين يعيشون فى كنف الدولة الإسلامية ما أباحه لهم دينهم من طعام وغيره، فلا يقتل لهم خنزير، ولا تراق لهم خمر ما دام ذلك جائزًا عندهم، وهو بذلك يكون قد وسع عليهم من هذه الناحية - وكما يرى بعض الباحثين المسلمين وبحق - أكثر من توسعته على المسلمين الذى حرم عليهم بعض ما أجازه لأهل الكتاب.

- رخص الإسلام لأتباعه طعام أهل الكتاب من اليهود والنصارى، والأكل من ذبائحهم والتزوج ببناتهم. وقد وردت الإشارة الصريحة إلى هذه الرخصة فى قوله تعالى فى الآية رقم (٥) سورة المائدة: ﴿ **الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ** ﴾.

- أباح الإسلام زيارة أهل الكتاب وعيادة مرضاهم، وتقديم الهدايا لهم، ومبادلتهم البيع والشراء. **فقد ورد أن الرسول ﷺ قد انتقل إلى الرفيق الأعلى ودرعه مرهونة عند يهودى فى دين له عليه. كما كان بعض الصحابة، إذا ذبح شاة، يقول الواحد منهم لخادمه: ابدأ بجارنا اليهودى.**

- التوكيد على وجوب اتباع منهج المجادلة بالحسنى مع غير المسلمين على وجه العموم، مصداقًا لقوله تعالى فى مواضع عدة من كتابه الكريم: ﴿ **وَلا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ** ﴾ [العنكبوت: ٤٦]. وقوله تعالى: ﴿ **قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ** ﴾ [آل عمران: ٦٤].

- ثم إن مجرد وجود عناصر غير إسلامية فى إطار الدولة الإسلامية، إنما ينهض، فى رأينا، مؤشرًا صادقًا ليس فقط على كفالة الإسلام مبدأ الحرية الدينية، وإنما أيضًا على تسامحه معهم ومعاملتهم المعاملة ذاتها التى قررها لأتباعه من المسلمين. بل لعلنا لا نبالغ إذا قلنا، فى هذا الخصوص، بأن ما يزخر به التاريخ الإسلامى من أمثلة عن شخصيات غير إسلامية - يهود، نصارى، بل وحتى من غير الكتابيين - قدر لها أن تتبوأ العديد من المناصب العليا فى الدولة الإسلامية، لهو دليل آخر على منهج الإسلام فى تعامله مع غير المسلمين.

٤ ـ حقوق الإنسان فى الظروف الاستثنائية : حقوق المدنيين وحقوق الأسرى فى أثناء الحروب أو النزاعات المسلحة :

كما نوهنا، سلفًا، شهد القرن العشرون العديد من الممارسات غير السوية فيما يتعلق باحترام حقوق الإنسان فى الظروف الاستثنائية، وبالذات فى حالة الحروب أو النزاعات المسلحة، وذلك على مستوى العلاقات الدولية كافة، وبما فى ذلك العلاقات فيما بين بعض الدول العربية ـ الإسلامية. وإزاء ذلك وجد بعض الباحثين أنه من المفيد الإسهام فى الجهود الدولية الرامية إلى وضع الضوابط القانونية التى من شأنها كفالة الاحترام الواجب لحقوق الإنسان فى مثل هذه الظروف غير العادية، من خلال بيان التصور الإسلامى لهذه الحقوق.

وقد انطلق هذا الإسهام من مقولة أساسية مؤداها : إن الأصل العام للعلاقات الدولية فى الإسلام هو السلام، والاستثناء هو الحرب، التى لا يلجأ إليها إلا فى حالتين، هما : حالة الدفاع عن النفس أو الوطن أو العرض أو المال، وحالة الدفاع عن الدعوة إلى الله إذا وقف أحد فى سبيلها، سواء بالتصدى بالإيذاء لمن آمن بها أو بصد من رغب فى الدخول فيها أو بمنع الداعى من تبليغها.

والحقيقة، أن منهج الشريعة الغراء فيما يتصل بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية فى مثل هذه الظروف الاستثنائية، إنما ينطلق من التركيز على تطبيقين رئيسيين : أما **التطبيق الأول**، فيتعلق بالقواعد التى يتعين مراعاتها والعمل بمقتضاها من جانب المحاربين المسلمين فى أثناء العمليات القتالية، وذلك بهدف كفالة الاحترام الواجب لحقوق الإنسان فى ظل هذه الظروف. وأما **التطبيق الآخر**، فيختص بمجموعة القواعد التى يجب الالتزام بها خلال المرحلة التى تعقب إنتهاء حالة الحرب أو النزاع المسلح، وبالذات ما يتعلق منها بوضع الأسرى من القوات المعادية.

أ ـ إقرار نظام خاص لحماية غير المحاربين فى أرواحهم وممتلكاتهم :

شدد هذا الجانب من الباحثين على إبراز حقيقة أن النظرية الإسلامية فى حقوق الإنسان قد سبقت التشريعات الدولية الوضعية، بقرون طويلة، فى إسباغها الحماية على غير المحاربين فى أثناء الحروب أو النزاعات المسلحة. فالثابت، أنه على حين أن التشريعات الدولية الوضعية لم تول هذا الموضوع الاهتمام الذى يستحقه إلا منذ نحو قرن من الزمان تقريبًا، وتحديداً منذ انعقاد مؤتمرى لاهاى للسلام عامى ١٨٩٩ و ١٩٠٧، وما تلا ذلك من إبرام اتفاقيات جنيف الأربع لعام ١٩٤٩، نجد أن الشريعة الغراء قد عنيت بإقرار نظام خاص لحماية حقوق غير المحاربين، فى أرواحهم وفى ممتلكاتهم على حد سواء، وذلك انطلاقًا من مبدأ حاكم مؤداه : أنه لا قتال لأحد غير المقاتلين.

ومن الشواهد الدالة على هذا الموقف من جانب الشريعة، وصايا الرسول ﷺ ـ وخلفائه من بعده ـ إلى قادة الجيوش عند تحركها لملاقاة العدو، وهى الوصايا التى تضمنت القواعد العامة إزاء ما يجب عمله بالنسبة إلى غير المقاتلين أو المسالمين من رعايا العدو. ومن هذه الوصايا، قول الرسول ﷺ لجيش أرسله: " انطلقوا باسم الله، وبالله، وعلى بركة رسول الله. لا تقتلوا شيخًا فانيًا، ولا طفلاً، ولا صغيراً، ولا إمرأة، ولا تغلوا، وصفوا غنائمكم، وأصلحوا، وأحسنوا، إن الله يحب المحسنين ". وفى موضع آخر، يشدد الرسول ﷺ على المعنى ذاته، فيقول: **" سيروا باسم الله فى سبيل الله، وقاتلوا أعداء الله، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تنفروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليداً ". كما روى عنه ﷺ، أنه عندما بلغه مقتل بعض أطفال العدو، وقف فى جنده قائلاً: " ما بال أقوام جاوز بينهم القتل حتى قتلوا الذرية، ألا لا تقتلوا الذرية، ألا لا تقتلوا الذرية، ألا لا تقتلوا الذرية ".**

غاية القول: إن النظرية الإسلامية فى حقوق الإنسان ـ فيما يرى بعض الباحثين الإسلاميين المعاصرين وبحق ـ قد جاءت بنظام متكامل لحماية هذه الحقوق فى أوقات الحروب والنزاعات المسلحة، يقوم على النهى عن الاعتداء على غير المقاتلين، سواء من الأطفال أو النساء أو الشيوخ أو العمال أو رجال الدين. كما يتسع نطاق هذا النهى ليشمل الأعمال الخاصة بتخريب المنشآت وتدمير المزروعات وقتل الحيوانات.

ب ـ حماية الأسرى:

هنا، أيضًا، نجد أن ثمة اتفاقًا يكاد يكون عامًا، لدى الباحثين الإسلاميين المعاصرين المهتمين بحقوق الإنسان فى عموم الدول العربية والإسلامية، بشأن حقيقة أن الشريعة الإسلامية قد نصت على وجوب معاملة أسرى العدو الذين يقعون فى قبضة جيش المسلمين بالرفق والرحمة. وتجد هذه المعاملة الواجبة سندها فى قوله تعالى: ﴿ **وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا** ⁽٨⁾ **إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا** ﴾ [الإنسان: ٨، ٩]. كما يتحقق هذا السند فى توكيده ﷺ على حسن هذه المعاملة، بقوله فيما روى عنه عليه السلام: " استوصوا بالأسارى خيراً ".

أما عن المصير النهائى للأسرى بعد انتهاء القتال، فحكمه وارد فى قوله سبحانه وتعالى: ﴿ **فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً** ﴾ " (محمد: ٤). ومفاد هذا الحكم القرآنى ـ فيما يرى وبحق الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله ـ أمران: أما أولهما، فهو أن يمن القائد أو ولى أمر المسلمين على الأسرى

بالحرية ، فيطلق سراحهم . وأما الأمر الآخر ، فمؤداه أن يفتدى الأسرى ، سواء بمال أو بأسرى مثلهم من المسلمين ، فيما صار يعرف الآن بـ " تبادل الأسرى " .

الملحق (١)

موقف الدول العربية من التصديق والتوقيع على المواثيق الدولية لحقوق الإنسان حتى ٢٠٠٠/١٢/٣١

الدولة	العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية	العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية	البروتوكول الاختيار الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق	الاتفاقية الدولية لمناهضة التعذيب	الاتفاقية الدولية للقضاء علي جميع أشكال التمييز العنصري	الاتفاقية الدولية لقمع جريمة الفصل العنصري والمعاقبة عليها	اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها	اتفاقية القضاء علي جميع أشكال التميز ضد المرأة	اتفاقية بشأن الحقوق السياسية للمرأة	اتفاقية حقوق الطفل	البروتوكول الخاص بوضع اللاجئين	الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان
الأردن	x	x		x	x	x	x	x	x	x		
الإمارات					x	x				x		
البحرين				x	x	x	x			x		
تونس	x	x		x	x	x	x	x	x	x	x	x
الجزائر	x	x	x	x	x	x	x	x		x	x	x
جيبوتي								x		x	x	x
السعودية				x			x	x		x		
السودان	x	x		O	x	x				x	x	x
سوريا	x	x			x	x	x			x		
الصومال	x	x	x	x	x	x					x	
العراق	x	x			x	x	x	x		x		
عمان						x				x		
قطر				x	x	x				x		
الكويت	x	x		x	x	x	x	x		x		
لبنان	x	x			x		x	x	x	x		
ليبيا	x	x	x	x	x	x	x	x	x	x		x
مصر	x	x		x	x	x	x	x	x	x	x	x
المغرب	x	x		x	x		x	x	x	x	x	
موريتانيا					x	x			x	x	x	x
اليمن	x	x		x	x	x	x	x	x	x	x	

الرموز المستخدمة في الجداول (x) التصديق (O) التوقيع

ملحق رقم (٢)

البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام (*)

الصادر عن المجلس الإسلامي العالمي - لندن

بسم الله الرحمن الرحيم

شرع الإسلام - منذ أربعة عشر قرنًا - "حقوق الإنسان" في شمول وعمق، وأحاطها بضمانات كافية بحمايتها، وصاغ مجتمعه على أصول ومبادئ تمكن لهذه الحقوق وتدعمها.

والإسلام هو ختام رسالات السماء، التي أوحى بها رب العالمين الى رسله - عليهم السلام - ليبلغها للناس، هداية وتوجيهًا، الى ما يكفل لهم حياة طيبة كريمة، يسودها الحق والخير والعدل والسلام.

ومن هنا كان لزامًا على المسلمين أن يبلغوا للناس جميعًا دعوة الإسلام امتثالاً لأمر ربهم: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، ووفاء بحق الإنسانية عليهم، وإسهامًا مخلصًا في استنقاذ العالم مما تردى فيه من أخطاء وتخليص الشعوب مما تئن تحته من صنوف المعاناة.

ونحن معشر المسلمين - على اختلاف شعوبنا وأقطارنا - انطلاقًا من: عبوديتنا لله الواحد القهار. .

ومن: إيماننا بأنه ولي الأمر كله في الدنيا والآخرة، وأن مردنا جميعًا إليه، وأنه وحده الذي يملك هداية الإنسان الى ما فيه خيره، وصلاحه بعد أن استخلفه في الأرض، وسخر له كل ما في الكون.

ومن: تصديقنا بوحدة الدين الحق، الذي جاءت به رسل ربنا، ووضع كل منهم لبنة في صرحة حتى أكمله الله - تعالى - برسالة محمد ﷺ فكان كما قال ﷺ "أنا اللبنة (الأخيرة) وأنا خاتم النبيين. . . ".

(*) أعلن هذا البيان في اجتماع عقد بمقر اليونسكو في باريس بتاريخ ١٩ سبتمبر / أيلول ١٩٨١.

ومن: تسليمنا بعجز العقل البشرى عن وضع المنهاج الأقوم للحياة، مستقلاً عن هداية الله ووحيه.

ومن: رؤيتنا الصحيحة - فى ضوء كتابنا المجيد - لوضع الإنسان فى الكون، وللغاية من إيجاده، وللحكمة فى خلقه...

ومن: معرفتنا بما أضفاه عليه خالقه، من كرامة وعزة وتفضيل على كثير من خلقه...

ومن: استبصارنا بما أحاطه به ربه - جل وعلا - من نعم، لا تعد ولا تحصى...

ومن: تمثلنا الحق لمفهوم الأمة، التى تجسد وحدة المسلمين، على اختلاف أقطارهم وشعوبهم.

ومن: إدراكنا العميق، لما يعانيه عالم اليوم من أوضاع فاسدة، ونظم آثمة...

ومن: رغبتنا الصادقة، فى الوفاء بمسئوليتنا تجاه المجتمع الإنسانى، كأعضاء فيه...

ومن: حرصنا على أداء أمانة البلاغ، التى وضعها الإسلام فى أعناقنا... سعيًا من أجل إقامة حياة أفضل...

تقوم على الفضيلة، وتتطهر من الرذيلة...

يحل فيها التعاون بدل التناكر، والإخاء مكان العداوة...

ويسودها التعاون والسلام، بديلاً من الصراع والحروب...

حياة يتنفس فيها الإنسان معانى: الحرية، والمساواة، والإخاء، والعزة، والكرامة...

بدل أن يختنق تحت ضغوط: العبودية، والتفرقة العنصرية، والطبقية، والقهر والهوان...

وبهذا يتهيأ لأداء رسالته الحقيقية فى الوجود:

عبادة لخالقه تعالى:

وعمارة شاملة للكون.

تتيح له أن يستمتع بنعم خالقه، وأن يكون باراً بالإنسانية التى تمثل - بالنسبة له - أسرة أكبر، يشده إليها إحساس عميق بوحدة الأصل الإنسانى، التى تنشئ رحمًا موصولة بين جميع بنى آدم.

انطلاقاً من هذا كله:

نعلن نحن معشر المسلمين، حملة لواء الدعوة الى الله ـ فى مستهل القرن الخامس عشر الهجرى ـ هذا البيان باسم الإسلام، عن حقوق الإنسان، مستمدة من القرآن الكريم و "السنة النبوية" المطهرة.

وهى ـ بهذا الوضع ـ حقوق أبدية، لا تقبل حذفًا، ولا تعديلاً . . . ولا نسخًا ولا تعطيلاً . . .

إنها حقوق شرعها الخالق ـ سبحانه ـ فليس من حق بشر ـ كائنًا من كان ـ أن يعطلها، أو يعتدى عليها، ولا تسقط حصانتها الذاتية، لا بإرادة الفرد تنازلاً عنها، ولا بإرادة المجتمع ممثلاً فيما يقيمه من مؤسسات أيًا كانت طبيعتها، وكيفما كانت السلطات التى تخولها.

إن إقرار هذه الحقوق هو المدخل الصحيح لإقامة مجتمع إسلامى حقيقى . .

١ـ مجتمع:

الناس فيه سواء: لا امتياز ولا تمييز بين فرد وفرد على أساس من أصل، أو عنصر، أو جنس، أو لون، أو لغة، أو دين.

٢ـ مجتمع:

المساواة فيه أساس التمتع بالحقوق، والتكليف بالواجبات . . . مساواة تنبع من وحدة الأصل الإنسانى المشترك: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾ (الحجرات: ١٣). ومما أسبغه الخالق ـ جل جلاله ـ على الإنسان من تكريم ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (الإسراء: ٧٠).

٣ـ مجتمع:

حرية الإنسان فيه مرادفة لمعنى حياته سواء يولد بها، ويحقق ذاته فى ظلها، أمنًا من الكبت، والقهر، والإذلال، والاستعباد.

٤ـ مجتمع:

يرى فى الأسرة نواة المجتمع، ويحوطها بحمايته وتكريمه، ويهيء لها كل أسباب الاستقرار والتقدم.

٥ـ مجتمع:

يتساوى فيه الحاكم والرعية، أمام شريعة من وضع الخالق ـ سبحانه ـ دون امتياز ولا تمييز.

٦ـ مجتمع :

السلطة فيه أمانة، توضع فى عنق الحاكم ليحقق ما رسمته الشريعة من غايات، وبالمنهج الذى وضعته لتحقيق هذه الغايات.

٧ـ مجتمع :

يؤمن كل فرد فيه أن الله ـ وحده ـ هو مالك الكون كله، وأن كل ما فيه مسخر لخلق الله جميعًا، عطاءً من فضله، دون استحقاق سابق لأحد، ومن حق كل إنسان أن ينال نصيبًا عادلاً من هذا العطاء الإلهى: ﴿ **وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ** ﴾ **(الجاثية: ١٣)**.

٨ـ مجتمع :

تقرر فيه السياسات التى تنظم شؤون الأمة، وتمارس السلطات التى تطبقها وتنفذها "بالشورى": ﴿ **وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ** ﴾ (الشورى: ٣٨).

٩ـ مجتمع :

تتوافر فيه الفرص المتكافئة، ليتحمل كل فرد فيه من المسئوليات بحسب قدرته وكفاءته، وتتم محاسبته عليها دنيويًا أمام أمته، وآخرويًا أمام خالقه: **"كلكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيته"** (رواه الخمسة).

١٠ـ مجتمع :

يقف فيه الحاكم والمحكوم على قدم المساواة أمام القضاء، حتى فى إجراءات التقاضى.

١١ـ مجتمع :

كل فرد فيه هو ضمير مجتمعه، ومن حقه أن يقيم الدعوى ـ حسبة ـ ضد أى إنسان يرتكب جريمة فى حق المجتمع، وله أن يطلب المساندة من غيره . . . وعلى الآخرين أن ينصروه ولا يخذلوه فى قضيته العادلة.

١٢ـ مجتمع :

يرفض كل ألوان الطغيان، ويضمن لكل فرد فيه: الأمن، والحرية، والكرامة، والعدالة، بالتزام ما قررته شريعة الله للإنسان من حقوق، والعمل على تطبيقها، والسهر على حراستها . . . تلك الحقوق التى يعلنها للعالم:

* * *

هذا البيان

بسم الله الرحمن الرحيم

حقوق الإنسان فى الإسلام(*)

١ـ حق الحياة:

أ ـ حياة الإنسان مقدسة . . لا يجوز لأحد أن يعتدى عليها: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة: ٣٢).

ب ـ كيان الإنسان المادى والمعنوى حمى، تحميه الشريعة فى حياته، وبعد مماته، ومن حقه الترفق والتكريم فى التعامل مع جثمانه: "إذا كفن أحدكم أخاه فليحسن كفنه" (رواه مسلم وأبو داود والترمذى والنسائى).

ويجب ستر سوءاته وعيوبه الشخصية: "لا تسبوا الأموات فإنهم أفضوا الى ما قدموا". (رواه البخارى).

٢ـ حق الحرية:

أ ـ حرية الإنسان مقدسة ـ كحياته سواء ـ وهى الصفة الطبيعية الأولى التى بها يولد الإنسان: "ما من مولود إلا ويولد على الفطرة". (رواه الشيخان)، وهى مستصحبة ومستمرة ليس لأحد أن يعتدى عليها: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا" (من كلمة لعمر بن الخطاب)، ويجب توفير الضمانات الكافية لحماية الأفراد، ولا يجوز تقييدها أو الحد منها إلا بسلطان الشريعة وبالإجراءات التى تقرها.

ب ـ لا يجوز لشعب أن يعتدى على حرية شعب آخر، وللشعب المعتدى عليه أن يرد العدوان، ويسترد حريته بكل السبل الممكنة: ﴿وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُوْلَئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ﴾ [الشورى: ٤١]، وعلى المجتمع الدولى مساندة كل شعب يجاهد من أجل حريته، ويتحمل المسلمون فى هذا واجبًا لا ترخص فيه: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [الحج: ٤١].

٣ـ حق المساواة:

أ ـ الناس جميعًا سواسية أمام الشريعة: "**لا فضل لعربى على أعجمى، ولا لأعجمى على عربى، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى**" (من خطة

(*) صدرت هذه الوثيقة فى كراس مستقل عن المجلس الإسلامى الدولى فى باريس بتاريخ ٢١ من ذى القعدة ١٤٠١ه المصادف ١٩ سبتمبر/ أيلول ١٩٨١م تحت عنوان «البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام».

للنبى ﷺ. ولا تمايز بين الأفراد فى تطبيقها عليهم: "**لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها**" (رواه البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى). ولا فى حمايتها إياهم: "**ألا إن أضعفكم عندى القوى حتى آخذ الحق له، وأقواكم عندى الضعيف حتى آخذ الحق منه**"، (من خطبة لأبى بكر ﷺ عقب توليه الخلافة).

ب - الناس كلهم فى القيمة الإنسانية سواء: "كلكم لآدم وآدم من تراب" (من خطبة الوداع). وإنما يتفاضلون بحسب عملهم: ﴿**ولكل درجات مما عملوا**﴾ [الأحقاف: ١٩]، ولا يجوز تعريض شخص لخطر أو ضرر بأكثر مما يتعرض له غيره: "المسلمون تتكافأ دماؤهم" (رواه أحمد). وكل فكر وكل تشريع، وكل وضع يسوغ التفرقة بين الأفراد على أساس الجنس، أو العرق، أو اللون، أو اللغة، أو الدين، هو مصادرة مباشرة لهذا المبدأ الإسلامى العام.

ج - لكل فرد حق الانتفاع بالموارد المادية للمجتمع من خلال فرصة عمل مكافئة لفرصة غيره: ﴿**فامشوا فى مناكبه وكلوا من رزقه**﴾ [الملك: ١٥]، ولا يجوز التفرقة بين الأفراد فى الأجر، مادام الجهد المبذول واحداً، والعمل المؤدى واحداً كماً وكيفًا: ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره**﴾ [الزلزلة: ٧، ٨].

٤ - حق العدالة:

أ - من حق كل فرد أن يتحاكم الى الشريعة، وأن يتحاكم إليها دون سواها: ﴿**فإن تنازعتم فى شيء فردوه إلى الله والرسول**﴾ [النساء: ٥٩]، ﴿**وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم**﴾ [المائدة: ٤٩].

ب - من حق الفرد أن يدفع عن نفسه ما يلحقه من ظلم: ﴿**لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم**﴾ [النساء: ١٤٨] ومن واجبه أن يدفع الظلم من غيره بما يملك: "لينصر الرجل أخاه ظالمًا أو مظلومًا: إن كان ظالمًا فلينهه وإن كان مظلومًا فلينصره" (رواه الشيخان والترمذى).

ومن حق الفرد أن يلجأ الى سلطة شرعية تحميه، وتنصفه، وتدفع عنه ما لحقه من ضرر أو ظلم، وعلى الحاكم المسلم أن يقيم هذه السلطة، ويوفر لها الضمانات الكفيلة بحيدتها واستقلالها: "**إنما الإمام جنة يقاتل من ورائه ويحتمى به**" (رواه الشيخان).

ج - من حق الفرد - ومن واجبه - أن يدافع عن حق أى فرد آخر، وعن حق الجماعة "حسبة": "**ألا أخبركم بخير الشهداء؟ الذى يأتى بشهادته قبل أن يسألها**"، (رواه مسلم وأبو داود الترمذى والنسائى)، (يتطوع بها حسبة دون طلب من أحد).

د- لا تجوز مصادرة حق الفرد في الدفاع عن نفسه تحت أي مسوغ: "إن لصاحب الحق مقالاً" (رواه الخمسة)، "إذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضين حتى تسمع من الآخر، كما سمعت من الأول، فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء"، (رواه أبو داود والترمذي بسند حسن).

هـ- ليس لأحد أن يلزم مسلمًا بأن يطيع أمرًا يخالف الشريعة، وعلى الفرد المسلم أن يقول: "لا" في وجه من يأمره بمعصية، أيًا كان الآمر: "إذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة" (رواه الخمسة). . ومن حقه على الجماعة أن تحمي رفضه تضامنًا مع الحق: "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه" (رواه البخاري).

٥- حق الفرد في محاكمة عادلة:

أ- البراءة هي الأصل: "كل أمتي معافى إلا المجاهرين" (رواه البخاري)، وهو مستصحب ومستمر حتى مع اتهام الشخص مالم تثبت إدانته أمام محكمة عادلة إدانة نهائية.

ب- لا تجريم إلا بنص شرعي: ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا**﴾ [الإسراء: ١٥]، ولا يعذر مسلم بالجهل بما هو معلوم من الدين بالضرورة، ولكن ينظر الى جهله- متى ثبت- على أنه شبهة تدرأ بها الحدود فحسب: ﴿**ولا جناح عليكم فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم**﴾ [سورة الأحزاب: ٥].

ج- لا يحكم بتجريم شخص، ولا يعاقب على جرم إلا بعد ثبوت ارتكابه له بأدلة لا تقبل المراجعة، أمام محكمة ذات طبيعة قضائية كاملة: ﴿**إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا**﴾ [الحجرات: ٦].

د- لا يجوز- بحال- تجاوز العقوبة، التي قدرتها الشريعة للجريمة: ﴿**تلك حدود الله فلا تعدودها**﴾ [البقرة: ٢٢٩]، ومن مبادئ الشريعة مراعاة الظروف والملابسات، التي ارتكبت فيها الجريمة درءًا للحدود: "ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله"، (رواه البيهقي والحاكم بسند صحيح).

هـ- لا يؤخذ إنسان بجريرة غيره: ﴿**ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾ [الإسراء: ١٥]، وكل إنسان مستقل بمسئوليته عن أفعاله ﴿**كل امرئ بما كسب رهين**﴾ [الطور: ٢١]، ولا يجوز بحال- أن تمتد المساءلة إلى ذويه من أهل وأقارب، أو أتباع وأصدقاء: ﴿**معاذ الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده إنا إذا لظالمون**﴾ [يوسف: ٧٩].

٦- حق الحماية من تعسف السلطة:

لكل فرد الحق في حمايته من تعسف السلطات معه، ولا يجوز مطالبته بتقديم تفسير

لعمل من أعماله أو وضع من أوضاعه، ولا توجيه اتهام له إلا بناءً على قرائن قوية تدل على تورطه فيما يوجه إليه: ﴿**والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتانا وإثما مبينا**﴾ [الأحزاب: ٥٨].

٧- حق الحماية من التعذيب:

أ- لا يجوز تعذيب المجرم فضلاً عن المتهم: "إن الله يعذب الذين يعذبون الناس فى الدنيا" (رواه الخمسة)، كما لا يجوز حمل الشخص على الاعتراف بجريمة لم يرتكبها، وكل ما ينتزع بوسائل الإكراه باطل: "إن الله وضع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"، (رواه ابن ماجة بسند صحيح).

ب- مهما كانت جريمة الفرد، وكيفما كانت عقوبتها المقدرة شرعًا، فإن إنسانيته، وكرامته الآدمية تظل مصونة.

٨- حق الفرد فى حماية عرضه وسمعته:

عرض الفرد وسمعته، حرمة لا يجوز انتهاكها: "إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم بينكم حرام كحرمة يومكم هذا فى شهركم هذا فى بلدكم هذا"، (من خطبة حجة الوداع). ويحرم تتبع عوراته، ومحاولة النيل من شخصيته، وكيانه الأدبى: ﴿**ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا**﴾ [الحجرات: ١٢]، ﴿**ولا تلمزوا أنفسكم ولا تنابزوا بالألقاب**﴾ [الحجرات: ١١].

٩- حق اللجوء:

أ- من حق كل مسلم مضطهد أو مظلوم أن يلجأ الى حيث يأمن، فى نطاق دار الإسلام. وهو يكفله الإسلام لكل مضطهد، أيًا كانت جنسيته، أو عقيدته، أو لونه ويحمل المسلمين واجب توفير الأمن له متى لجأ إليهم: ﴿**وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه**﴾ [التوبة: ٦].

ب- بيت الله الحرام- بمكة المشرفة- هو مثابة وأمن للناس جميعًا لا يصد عنه مسلم " ﴿**ومن دخله كان أمنًا**﴾ [آل عمران: ٩٧]. ﴿**وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا**﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ﴿**سواء العاكف فيه والباد**﴾ [الحج: ٢٥].

١٠- حقوق الأقليات:

أ- الأوضاع الدينية للأقليات يحكمها المبدأ القرآنى العام: ﴿**لا إكراه فى الدين**﴾ [البقرة: ٢٥٦].

ب ـ الأوضاع المدنية، والأحوال الشخصية للأقليات تحكمها شريعة الإسلام إن هم تحاكموا إلينا: ﴿ فَإِن جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ ﴾ [المائدة: ٤٢]. فإن لم يتحاكموا إلينا كان عليهم أن يتحاكموا الى شرائعهم مادامت تنتمى ـ عندهم ـ لأصل إلهى: ﴿ وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِن بَعْدِ ذَلِكَ ﴾ [المائدة: ٤٣]، ﴿ وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فِيهِ ﴾ [المائدة: ٤٧].

١١ـ حق المشاركة فى الحياة العامة:

أ ـ من حق كل فرد فى الأمة أن يعلم بما يجرى فى حياتها، من شئون تتصل بالمصلحة العامة للجماعة، وعليه أن يسهم فيها بقدر ما تتيح له قدراته ومواهبه إعمالاً لمبدأ الشورى: ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ [الشورى: ٣٨]. وكل فرد فى الأمة أهل لتولى المناصب والوظائف العامة متى توافرت فيه شرائطها الشرعية، ولا تسقط هذه الأهلية، أو تنقص تحت أى اعتبار عنصرى أو طبقى: "المسلمون تتكافأ دماؤهم، وهم يد على من سواهم، يسعى بذمتهم أدناهم"، (رواه أحمد).

ب ـ الشورى أساس العلاقة بين الحاكم والأمة، ومن حق الأمة أن تختار حكامها، بإرادتها الحرة، تطبيقًا لهذا المبدأ، ولها الحق فى محاسبتهم وفى عزلهم إذا حادوا عن الشريعة: "إنى وليت عليكم ولست بخيركم فإن رأيتمونى على حق فأعينونى، وإن رأيتمونى على باطل فقومونى. أطيعونى ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت فلا طاعة لى عليكم"، من خبطة أبى بكر (عقب توليته الخلافة).

١٢ـ حق حرية التفكير والاعتقاد والتعبير:

أ ـ لكل شخص أن يفكر، ويعتقد، ويعبر عن فكره ومعتقده، دون تدخل أو مصادرة من أحد مادام يلتزم الحدود العامة التى أقرتها الشريعة، ولا يجوز إذاعة الباطل، ولا نشر ما فيه ترويج للفاحشة أو تخذيل للأمة: ﴿ لَئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلاَّ قَلِيلاً (٦٠) مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلاً ﴾ (الأحزاب: ٦٠ـ٦١).

ب ـ التفكير الحر ـ بحثًا عن الحق ـ ليس مجرد حق فحسب، بل هو واجب كذلك: ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا ﴾ [سبأ: ٤٦].

ج ـ من حق كل فرد ومن واجبه: أن يعلن رفضه للظلم، وإنكاره له، وأن يقاومه، دون

تهيب من مواجهة سلطة متعسفة، أو حاكم جائر، أو نظام طاغ . . . وهذا أفضل أنواع الجهاد: "سئل رسول الله ﷺ : أي الجهاد أفضل؟ قال: كلمة حق عند سلطان جائر"، (رواه الترمذي والنسائي بسند حسن).

د- لا حظر على نشر المعلومات والحقائق الصحيحة، إلا ما يكون في نشره خطر على أمن المجتمع والدولة: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

هـ- احترام مشاعر المخالفين فى الدين من خلق المسلم، فلا يجوز لأحد أن يسخر من معتقدات غيره، ولا أن يستعدى المجتمع عليه: ﴿وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

١٣- حق الحرية الدينية:

لكل شخص: حرية الاعتقاد، وحرية العبادة وفقًا لمعتقده: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦].

١٤- حق الدعوة والبلاغ:

أ- لكل فرد الحق أن يشارك- منفردًا ومع غيره- فى حياة الجماعة: دينيًا، واجتماعيًا، وثقافيًا، وسياسيًا، إلخ، وأن ينشئ من المؤسسات، ويصطنع من الوسائل ما هو ضرورى لممارسة هذا الحق: ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: ١٠٨].

ب- من حق كل فرد ومن واجبه أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وأن يطالب المجتمع بإقامة المؤسسات التى تهيئ للأفراد الوفاء بهذه المسئولية، تعاونًا على البر والتقوى، ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٢]. "إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب"، (رواه أصحاب السنن بسند صحيح).

١٥- الحقوق الاقتصادية:

أ- الطبيعة- بثرواتها جميعًا- ملك الله تعالى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ﴾ (المائدة: ١٢٠). وهى عطاء منه للبشر، منحهم حق الانتفاع بها: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣]. وحرم عليهم إفسادها وتدميرها: ﴿وَلا تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [الشعراء: ١٨٣]. ولا يجوز لأحد أن يحرم آخر أو يعتدى على حقه فى الانتفاع بما فى الطبيعة من مصادر الرزق: ﴿وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [الإسراء: ٢٠].

ب ـ لكل إنسان أن يعمل وينتج، تحصيلاً للرزق من وجوهه المشروعة: ﴿ وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ [هود: ٦]، ﴿ فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ ﴾ [الملك: ١٥].

ج ـ الملكية الخاصة مشروعة ـ على انفراد ومشاركة ـ ولكل إنسان أن يقتنى ما اكتسبه بجهده وعمله: ﴿ وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ ﴾ [النجم: ٤٨]، والملكية العامة مشروعة، وتوظف لمصلحة الأمة بأسرها: ﴿ مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ﴾ [الحشر: ٧].

د ـ لفقراء الأمة حق مقرر فى مال الأغنياء، نظمته الزكاة: ﴿ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٢٤﴾ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴾ [المعارج: ٢٤ ـ ٢٥]. وهو حق لا يجوز تعطيله، ولا منعه، ولا الترخص فيه، من قبل الحاكم، ولو أدى به الموقف الى قتال مانعي الزكاة: "والله لو منعونى عقالاً، كانوا يؤدونه الى رسول الله ﷺ لقاتلتهم عليه"، من كلام أبى بكر (فى مشاورته الصحابة فى أمر مانعة الزكاة).

هـ ـ توظيف مصادر الثروة، ووسائل الإنتاج لمصلحة الأمة واجب، فلا يجوز إهمالها ولا تعطيلها: "ما من عبد استرعاه الله رعية فلم يحطها بالنصيحة إلا لم يجد رائحة الجنة" (رواه الشيخان).

كذلك لا يجوز استثمارها فيما حرمته الشريعة، ولا فيما يضر بمصلحة الجماعة.

و ـ ترشيداً للنشاط الاقتصادى، ضمانًا لسلامته، حرّم الإسلام:

١ ـ الغش بكل صورة: "ليس منا من غش"، (رواه مسلم).

٢ ـ الغرور والجهالة، وكل ما يفضى الى منازعات. لا يمكن إخضاعها لمعايير موضوعية: "نهى النبى ﷺ عن بيع الحصاة، وعن بيع الغرر"، (رواه مسلم وأبو داود والترمزى والنسائى)، نهى النبى ﷺ عن بيع العنب حتى يسود وعن بيع الحب حتى يشتد"، (رواه الخمسة).

٣ ـ الاستغلال والتغابن فى عمليات التبادل ﴿ وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ﴿١﴾ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ﴾ [المطففين: ١ ـ ٢].

٤ ـ الاحتكار، وكل ما يؤدى الى منافسة غير متكافئة: "لا يحتكر إلا خاطئ"، (رواه مسلم).

٥ ـ الربا، وكل كسب طفيلى، يستغل ضوائق الناس: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

٦ـ **الدعايات الكاذبة والخادعة:** "البيعان بالخيار ما لم يتفرقا فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن غشا وكذبا محقت بركة بيعهما"، (رواه الخمسة).

ز ـ رعاية مصلحة الأمة، والتزام قيم الإسلام العامة هما القيد الوحيد على النشاط الاقتصادى فى مجتمع المسلمين.

١٦ـ حق حماية الملكية:

لا يجوز انتزاع ملكية، نشأت عن كسب حلال، إلا للمصلحة العامة: ﴿**وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ**﴾ [البقرة: ١٨٨]، ومع تعويض عادل لصاحبها: "من أخذ من الأرض شيئًا بغير حقه خسف به يوم القيامة الى سبع أرضين"، (رواه البخارى). وحرمه الملكية العامة أعظم، وعقوبة الاعتداء عليها أشد؛ لأنه عدوان على المجتمع كله، وخيانة للأمة بأسرها: "**من استعملناه منكم على عمل فكتمنا منه مخيطًا فما فوقه كان غلولاً يأتى به يوم القيامة**"، (رواه مسلم). "قيل يا رسول الله: **إن فلانًا قد استشهد قال: كلا لقد رأيته فى النار بعباءة قد غلها. ثم قال يا عمر: قم فناد: إنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون (ثلاثًا)**"، (رواه مسلم والترمذى).

١٧ـ حق العامل وواجبه:

العمل: شعار رفعه الإسلام لمجتمعه: ﴿**وقل اعملوا**﴾ [التوبة: ١٠٥]، وإذا كان حق العمل: الإتقان: "**إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه**"، (رواه أبو يعلى مجمع الزوائد ج٤). فإن حق العامل:

١ـ أن يوفى أجره المكافئ لجهده دون حيف عليه أو مماطلة له: "أعطوا الأجير أجرة قبل أن يجف عرقه"، (رواه ابن ماجة بسند جيد).

٢ـ أن توفر له حياة كريمة تتناسب مع ما يبذله من جهد وعرق: ﴿**وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوا**﴾ [الأحقاف: ١٩].

٣ـ أن يمنح ما هو جدير به من تكريم المجتمع كله له: ﴿**اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ**﴾ [التوبة ١٠٥]، "إن الله يحب المؤمن المحترف"، (رواه الطبرانى).

٤ـ أن يجد الحماية، التى تحول دون غبنه واستغلال ظروفه قال الله ـ تعالى ـ: "ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة: رجل أعطى بى ثم غدر، ورجل باع حرًا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرًا فاستوفى منه ولم يعطه أجره"، (رواه البخارى)، (حديث قدسى).

١٨- حق الفرد فى كفايته من مقومات الحياة:

من حق الفرد أن ينال كفايته من ضروريات الحياة . من طعام، وشراب، وملبس، ومسكن . ومما يلزم لصحة بدنه من رعاية، وما يلزم لصحة روحه، وعقله، من علم، ومعرفة، وثقافة، فى نطاق ما تسمح به موارد الأمة - ويمتد واجب الأمة فى هذا ليشمل ما لا يستطيع الفرد أن يستقل بتوفيره لنفسه من ذلك: ﴿ النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ﴾ [الأحزاب: ٦].

١٩- حق بناء الأسرة:

أ- الزواج - بإطاره الإسلامى - حق لكل إنسان. وهو الطريق الشرعى لبناء الأسرة وإنجاب الذرية، وعفاف النفس: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً ﴾ [النساء: ١].

ولكل من الزوجين قبل الآخر - وعليه له - حقوق وواجبات متكافئة قررتها الشريعة: ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، وللأب تربية أولاده: بدنيًا، وخلقيًا، ودينيًا، وفقًا لعقيدته وشريعته، وهو مسئول عن اختياره الوجهة التى يوليهم إياها "كلكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيته"، (رواه الخمسة).

ب- لكل من الزوجين - قبل الآخر - حق احترامه، وتقدير مشاعره، وظروفه، فى إطار من التواد والتراحم: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴾ [الروم ٢١].

ج- على الزوج أن ينفق على زوجته وأولاده دون تقتير عليهم ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ﴾ [الطلاق: ٧].

د- لكل طفل على أبويه حق إحسان تربيته، وتعليمه، وتأديبه: ﴿ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً ﴾ [الإسراء: ٢٤].

ولا يجوز تشغيل الأطفال فى سن مبكرة، ولا تحميلهم من الأعمال ما يرهقهم، أو يعوق نموهم أو يحول بينهم وبين حقهم فى اللعب والتعلم.

هـ- إذا عجز والدا الطفل عن الوفاء بمسئوليتهما نحوه، انتقلت هذه المسئولية إلى المجتمع، وتكون نفقات الطفل فى بيت مال المسلمين (الخزانة العامة للدولة) "أنا أولى بكل مؤمن من نفسه، فمن ترك دينًا أو ضيعة (أى ذرية ضعافًا)، فعلىّ، ومن ترك مالاً فلورثته" (رواه الشيخان وأبو داود والترمذى).

و ـ لكل فرد فى الأسرة أن ينال منها ما هو فى حاجة إليه : من كفاية مادية ، ومن رعاية وحنان ، فى طفولته ، وشيخوخته ، وعجزه ، وللوالدين على أولادهما حق كفالتهما ماديًا ، ورعايتهما بدنيًا ، ونفسيًا ، "أنت ومالك لوالدك" ، (رواه أبو داود بسند حسن) .

ز ـ للأمومة حق فى رعاية خاصة من الأسرة : "يا رسول الله : من أحق الناس بحسن صحابتى؟ قال : أمك ، قال (السائل) : ثم من؟ قال : أمك ، قال : ثم من ، قال : أمك ، قال : ثم من ، قال : أبوك" (رواه الشيخان) .

ح ـ مسئولية الأسرة شركة بين أفرادها ، كل بحسب طاقته ، وطبيعة فطرته ، وهى مسئولية تتجاوزها دائرة الآباء والأولاد ، لتعم الأقارب وذوى الأرحام : يا رسول الله : من أبر؟ قال : أمك ثم أمك ثم أمك ثم أباك ، ثم الأقرب فالأقرب ، (رواه أبو داود والترمذى بسند حسن) .

ط ـ لا يجبر الفتى أو الفتاة على الزواج ممن لا يرغب فيه : "جاءت جارية بكر الى النبى ﷺ فذكرت أن آباها زوجها وهى كارهة فخيرها النبى ﷺ" ، (رواه أحمد وأبو داود) .

٢٠ ـ حقوق الزوجة :

أ ـ أن تعيش مع زوجها حيث يعيش ﴿ أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم ﴾ ، (الطلاق : ٦) .

ب ـ أن ينفق عليها زوجها بالمعروف طوال زواجهما ، وخلال فترة عدتها إن طلقها : ﴿ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ﴾ [النساء : ٣٤] . ﴿ وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ [الطلاق : ٦] ، وأن تأخذ من مطلقها نفقة من تحضنهم من أولاده منها ، بما يتناسب مع كسب أبيهم : ﴿ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ﴾ [الطلاق : ٦] .

ج ـ تستحق الزوجة هذه النفقات أيًا كان وضعها المالى ، وأيًا كانت ثروتها الخاصة .

د ـ للزوجة أن تطلب من زوجها : إنهاء عقد الزواج ـ وديًا ـ عن طريق الخلع : ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ ﴾ ، [البقرة : ٢٢٩] ، كما أن لها أن تطلب التطليق قضائيًا فى نطاق أحكام الشريعة .

هـ ـ للزوجة حق الميراث من زوجها : كما ترث من أبويها وأولادها ، وذوى قربتها : ﴿ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم ﴾ [النساء : ١٢] .

و ـ على كلا الزوجين أن يحفظ غيب صاحبه ، وألا يفشى شيئًا من أسراره ، وألا يكشف

عما قد يكون به من نقص خلقى أو خلقى، ويتأكد هذا الحق عند الطلاق وبعده ﴿ ولا تنسوا الفضل بينكم ﴾ [البقرة: ٢٣٧].

٢١ـ حق التربية:

أـ التربية الصالحة حق الأولاد على الآباء، كما أن البر وإحسان المعاملة حق الآباء على الأولاد: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (٢٣) وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ﴾ [الإسراء: ٢٣ـ ٢٤].

* * *

الملحق رقم (٢)

البيان الختامى للمؤتمر الخامس للفكر الإسلامى

الخاص بحقوق الإنسان فى الإسلام (طهران - فبراير ١٩٨٧) (*)

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ [الحجرات: ١٣].

إن المؤتمر الخامس للفكر الإسلامى المنعقد بطهران للفترة من ٢٨ جمادى الأولى إلى ١ جمادى الثانية عام ١٤٠٧هـ، وفى الذكرى الثامنة لانتصار الثورة الإسلامية فى إيران.

إذ يؤمن بأن إنسانية الإنسان تكمن فى جوانبه الفطرية المعنوية التى امتاز بها عن غيره، والتى تتلخص فى الإدراكات والدوافع والميول الإنسانية المتعالية نحو الكمال.

وإذ يدرك أن الإسلام هو الدين الجامع الذى ينسجم فى كل تصوراته ونظمه مع الفطرة، وهى القاعدة الأساس لكل الحقوق الإنسانية والمقياس الوحيد لها.

وإذ يلاحظ أن التعاليم الإسلامية تركز عمومًا على نفى أى تمايز لونى أو عرقى أو أى شىء آخر سوى ما يعبر عن السير الطبيعى نحو الكمال وهو التفوق، كما أنها تركز على أن الحرية الإنسانية لا تتحقق إلا فى إطار العبودية لله ـ تعالى ـ؛ إذ تعنى نفى كل الآلهة الوهمية، ورفض التبعية للأهواء والطاغوت التى تشكل قيودًا على مسيرته الفردية والاجتماعية نحو الكمال.

(*) نقلت من كتاب «مقالات المؤتمر الخاص للفكر الإسلامى» طهران ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٧م مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، إصدار منظمة الإعلام الإسلامى (معاونية الرئاسة للعلاقات الدولية) طهران، الجمهورية الإسلامية فى إيران.

وإذ يجد أن كل المحاولات المادية العاملة على الوقوف من الدين موقفًا شخصيًا هى محاولات لا تنسجم مع الواقع والفطرة.

وإذ يلاحظ بكل ارتياح أن الصحوة الإسلامية راحت تسود عالمنا وتبشر بالخير العميم بعد نجحت الثورة الإسلامية الرائعة - فى إيران فى تجسيد القيم الإسلامية الإنسانية أمامها.

وإذ يستذكر أن الإعلان العالمى لحقوق الإنسان - رغم ما فيه من جوانب إيجابية - قد أعد فى ظروف هيمنة القوى الاستعمارية الكبرى فعاد مبتلى ببعض النقائض الأساسية.

بملاحظة كل ذلك فإن المؤتمر يعلن التوصيات التالية:

أولاً: لما كان الإسلام هو الدين الذى يوفر للمسير الحضارية سبيل سعادتها وحصولها على حقوقها كاملة - الأمر الذى لم توفره من قبل إعلانات حقوق البشر الأخرى - فإن المؤتمر يدعو كافة العلماء والمفكرين والمصلحين الإنسانيين لدراسة الإسلام دراسة متكاملة؛ ليعوا الأسس الحقيقية للحقوق الإنسانية فى الإسلام، كما يهيب بالمجامع العلمية الدينية فى البلاد الإسلامية وغيرها؛ لفتح أقسام تحت هذا العنوان، ويحبذ إنشاء معهد إسلامى عالمى لحقوق الإنسان فى الإسلام.

ثانيًا: ونظراً لما قامت به النظم المادية من تهديم للمسيرة الإنسانية وتمزيق للحقوق المشروعة لها - حيث أنست الإنسان جوانبه المعنوية المتعالية وسلبته كرامته وأمنه - رغم ادعاءاتها بالدفاع عن العدالة وحقوق الإنسان، فإن المؤتمر يدعو كل المهتمين بقضايا الإنسانية؛ لتوضيح هذه الحقيقة وكشف الجرائم التى قامت بها للنظم المادية بحقها، وأنها لا يحق لها التحدث عن حقوق الإنسان بعد أن رفضت الاعتراف بالفطرة الإنسانية، وهذا الموضوع يتطلب تجمعًا خاصًا لكل المهتمين بالأمر؛ ليقوموا بكل تنسيق لأداء هذه المهمة.

ثالثًا: وبملاحظة ما ضمنه الإسلام للإنسان (ذكرًا وأنثى)، وفى شتى المراحل الحياتية من حقوق متكاملة فى شتى المجالات (كحق الحياة، والكرامة، والحرية، والأمن، والتعامل بالعدل، والمشاركة فى الحياة العامة، والحقوق العائلية والتربوية والحقوق السياسية والاقتصادية، والحقوق الأخرى)، وما طرحه من ظروف تطبيقية مؤثرة فإن المؤتمر يرى أن من الطبيعى أن يعمل كل أبناء الإنسانية - وبالأحرى أبناء العالم الإسلامى - على استيفاء حقوقهم كاملة، وعلى الأخص حقوقهم السياسية والاجتماعية والتمتع بحريتهم فى إقامة الشعائر الدينية وتطبيق الأحكام الإسلامية ونفى أى اعتداء أو ظلم أو تبعية.

رابعًا: ولما كان العلماء ورثة للأنبياء وأمناء على مصالح الأمة، فإن المؤتمر يهيب بهم أن يقوموا بواجبهم الإسلامى والإنسانى فى تهيئة الأجواء المناسبة؛ لينال كل أبناء العالم الإسلامى حقوقهم كاملة، ويسود الإسلام مجالات الحياة كافة.

خامسًا: وإذا يرى المؤتمر أن نجاح الثورة الإسلامية الكبرى فى إيران بقيادة إمام الأمة آية الله العظمى السيد الخمينى ـ دام ظله على رءوس المسلمين ـ قد حقق أروع انتصار لأطروحة الإسلامية فى عصرنا، وترك أكبر الآثار على مسألة الصحوة الإسلامية الكبرى، وأحيا الأمل فى نفوس أبناء الأمة الإسلامية والمستضعفين فى العالم؛ ليعملوا على استيفاء حقوقهم فإنه يحيى هذه الثورة وقائدها الكبير ويعلن وقوفه بكل قوة مدافعًا عن مبادئها الإسلامية الأصلية. كما يعلن احتواء مواد الدستور الإسلامى للجمهورية الإسلامية الإيرانية على صورة رائعة من الحقوق الإنسانية فى ظل الإسلام.

سادسًا: ونظرًا لما تقوم به القوى الاستكبارية اليوم من غمط لحق الشعوب واعتداء على حريتها وكرامتها الإنسانية وتسخير للمجامع والمحافل الدولية ـ وحتى تلك التى تدعى الدفاع عن حقوق الإنسان ـ لصالحها ولتحقيق مآربها فى العدوان، فإن المؤتمر يدين بشدة كل هذه الأعمال الإجرامية، ويعلن تأييده لكل المستضعفين العاملين على تحقيق استقلالهم، والمدافعين عن وجودهم ضد الاعتداء الاستكبارى الأثيم، ويدعوهم للتلاحم فى سبيل استنقاذ الحقوق المشروعة والوقوف فى وجه المشاريع الاستعمارية ونفى مدعياتها كحق النقض (الڤيتو) وأمثاله.

سابعًا: يدين المؤتمر كل الجلسات والمؤتمرات الرسمية والقرارات الخيانية التى تحاول من خلال الأطروحات الاستكبارية أن تبرر الجرائم التاريخية للمساومين مع العدو الصهيونى المحتل للقدس نظير معاهدة كامب ديفيد؛ الأمر الذى يؤدى لسحق حقوق الأمة الإسلامية حماية مصالح المعتدين، ويعتبر كل المقررات المذكورة أمورًا مرفوضة شرعًا وقانونًا بشكل قاطع.

ثامنًا: يدين المؤتمر كل أنماط الاعتداء الغاشم من قبل القوى الاستكبارية الغربية والشرقية الشريرة على حقوق الشعوب المستضعفة كالشعب الفلسطينى، والشعب الأفغانى، والشعب اللبنانى، وباقى الشعوب المبتلاة بطغيان الاستكبار، ويعلن وقوف كل المصلحين والواعين لتواجهات الإسلام الى جانب هذه الشعوب حتى تسترجع حقوقها المغتصبة.

تاسعًا: وإذ يدرك المؤتمر ما قام به النظام الحاكم فى العراق من دور خبيث نيابة عن الاستكبار العالمى فى محاولة لضرب الثورة الإسلامية وخنق صوتها الربانى المدوى، وشن الحرب الظالمة ضدها وانتهاكه بذلك وأثناء الحرب كل الأعراف الإنسانية والقوانين الدولية، كما فى مسألة استخدام الأسلحة الكيماوية وضرب المناطق الآهلة بالسكان ـ وتهديم الأماكن المقدسة والمعاهد العلمية والثقافية والأبنية الأثرية والمستشفيات وغيرها، فإنه يدين بشدة هذا الدور الأثيم، ويعلن وقوفه الحازم الى جانب الشعب الإيرانى المسلم حتى تتحقق مطالبه المشروعة العادلة فى القضاء على منبع الفتنة فى العراق.

عاشراً: واستمراراً فى تحقيق ثمار أكثر للموضوع الذى بحثه هذا المؤتمر الخامس، وتحقيقًا للتكامل فى بحوثه فإن المؤتمر يوصى بمواصلة البحث فى موضوع (حقوق الإنسان فى الإسلام) فى المؤتمر القادم . . . والله الموفق.

* * *

الملحق رقم (٤)

بسم الله الرحمن الرحيم

إعلان القاهرة لحقوق الإنسان فى الإسلام(*)

إن المؤتمر الإسلامى التاسع عشر لوزراء الخارجية المنعقد فى القاهرة بجمهورية مصر العربية فى القاهرة من ٩ ـ ١٣ محرم ١٤١١ هـ الموافق ٣١ يوليو ـ ٤ أغسطس ١٩٩٠م.

إذ يدرك مكانة الإنسان فى الإسلام باعتباره خليفة الله فى الأرض.

وإذ يفر بأهمية إصدار وثيقة حول حقوق الإنسان فى الإسلام؛ لكى تسترشد بها الدول الأعضاء فى مختلف مجالات الحياة.

وبعد أن اطلع على مراحل إعداد مشروع هذه الوثيقة وعلى مذكرة الأمانة العامة فى هذا الشأن.

وبعد أن اطلع على تقرير اجتماع لجنة الخبراء القانونيين الذى انعقد فى طهران فى الفترة ٢٦ ـ ٢٨ ديسمبر ١٩٨٩م.

يوافق على إصدار إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان فى الإسلام الذى يشكل إرشادات عامة للدول الأعضاء فى مجال حقوق الإنسان.

وتأكيداً للدور الحضارى والتاريخى للأمة الإسلامية التى جعلها الله أمة أورثت البشرية حضارة عالمية متوازنة، ربطت الدنيا بالآخرة، وجمعت بين العلم والإيمان، وما يرجى أن تقوم به هذه الأمة اليوم لهداية البشرية الحائرة بين التيارات والمذاهب المتنافسة، وتقديم الحلول لمشكلات الحضارة المادية المزمنة.

ومساهمة فى الجهود البشرية المتعلقة بحقوق الإنسان التى تهدف الى حمايته من الاستغلال والاضطهاد، وتهدف الى تأكيد حريته وحقوقه فى الحياة الكريمة التى تتفق مع الشريعة الإسلامية.

(*) اقتباس النص من ملحق كتاب «حقوق الإنسان فى العالم المعاصر» للدكتورة سعاد الصباح من منشورات دار سعاد الصباح للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٩٩٧.

وثقة منها بأن البشرية التى بلغت فى مدارج العلم المادى شأواً بعيداً لا تزال فى حاجة ماسة الى سند إيمانى لحضارتها، وإلى وازع ذاتى يحرس حقوقها.

وإيمانًا بأن الحقوق الأساسية والحريات العامة فى الإسلام جزء من دين المسلمين لا يملك أحد بشكل مبدئى تعطيلها كليًا أو جزئيًا، أو خرقها أو تجاهلها فى أحكام إلهية تكليفية أنزل الله بها كتبه، وبعث بها خاتم رسله، وتمم بها ما جاءت به الرسالات السماوية، وأصبحت رعايتها عبادة، وإهمالها أو العدوان عليها منكراً فى الدين، وكل إنسان مسئول عنها بمفرده، والأمة المسئولة عنها بالتضامن، إن الدول الأعضاء فى منظمة المؤتمر الإسلامى تأسيسًا على ذلك تعلن ما يلى:

المادة الأولى:

أ- البشر جميعًا أسرة واحدة جمعت بينهم العبودية لله والنبوة لآدم وجميع الناس متساوون فى أصل الكرامة الإنسانية وفى أصل التكليف والمسئولية دون تمييز بينهم؛ بسبب العرق أو اللون أو اللغة أو الجنس أو المعتقد الدينى أو الانتماء السياسى أو الوضع الاجتماعى أو غير ذلك من الاعتبارات. وأن العقيدة الصحيحة هى الضمان لنمو هذه الكرامة على طريق تكامل الإنسان.

ب- إن الخلق كلهم عيال الله وأن أحبهم إليه أنفعهم لعياله، وأنه لا فضل لأحد منهم على الآخر إلا بالتقوى والعمل الصالح.

المادة الثانية:

أ- الحياة هبة الله وهى مكفول لكل إنسان، وعلى الأفراد والمجتمعات والدول حماية هذا الحق من كل اعتداء عليه، ولا يجوز إزهاق روح دون مقتضى شرعى.

ب- يحرم اللجوء الى وسائل تقضى الى إفناء الينبوع البشرى.

ج- المحافظة على استمرار الحياة البشرية الى ما شاء الله واجب شرعى.

د- سلامة جسد الإنسان مصونة ولا يجوز الاعتداء عليها، كما لا يجوز المساس بها إلا بمسوغ شرعى، وتكفل الدولة حماية ذلك.

المادة الثالثة:

أ- فى حالة استخدام القوة أو المنازعات المسلحة لا يجوز قتل من لا مشاركة لهم فى القتال كالشيخ والمرأة والطفل، وللجريح والمريض الحق فى أن يداوى، وللأسير أن يطعم

ويؤدى ويكسى، ويحرم التمثيل بالقتلى، ويجب تبادل الأسرى وتلاقى واجتماع الأسر التى فرقتها ظروف القتال.

ب- لا يجوز قطع الشجر أو إتلاف الزرع والضرع، أو تخريب المبانى والمنشآت المدنية للعدو بقصف أو نسف أو غير ذلك.

المادة الرابعة:

لكل إنسان حرمته، والحفاظ على سمعته فى حياته وبعد موته وعلى الدولة والمجتمع حماية جثمانه ومدفنه.

المادة الخامسة:

أ- الأسرة هى الأساس فى بناء المجتمع، والزواج أساس تكوينها وللرجال والنساء الحق فى الزواج ولا تحول دون تمتعهم بهذا الحق قيود منشؤها العرق أو اللون أو الجنسية.

ب- على المجتمع والدولة إزالة العوائق أمام الزواج وتيسير سبلهن وحماية الأسرة ورعايتها.

المادة السادسة:

أ- المرأة مساوية للرجل فى الكرامة الإنسانية، ولها من الحقوق مثل ما عليها من الواجبات، ولها شخصيتها المدنية، وذمتها المالية المستقلة وحق الاحتفاظ باسمها ونسبها.

ب- على الرجال عبء الإنفاق على الأسرة ومسئولية رعايتها.

المادة السابعة:

أ- لكل طفل منذ ولادته حق الأبوين والمجتمع والدولة فى الحضانة والتربية والرعاية المادية والصحية والأدبية كما تجب حماية الجنين والأم وإعطاؤها عناية خاصة.

ب- للآباء ومن بحكمهم الحق فى اختيار نوع التربية التى يريدون لأولادهم مع وجوب مراعاة مصلحتهم ومستقبلهم فى ضوء القيم الأخلاقية والأحكام الشرعية.

ج- للأبوين على الأبناء حقوقهما وللأقارب حق على ذويهم وفقًا لأحكام الشريعة.

المادة الثامنة:

لكل إنسان التمتع بأهليته الشرعية من حيث الإلزام والالتزام، وإذا فقدت أهليته أو انتقصت قام وليه مقامه.

المادة التاسعة :

أ - طلب العلم فريضة، والتعليم واجب على المجتمع والدولة، وعليها تأمين سبله ووسائله، وضمان تنوعه، بما يحقق مصلحة المجتمع، ويتيح للإنسان معرفة دين الإسلام وحقائق الكون، وتسخيرها لخير البشرية.

ب - من حق كل إنسان على مؤسسات التربية والتوجيه المختلفة من الأسرة والمدرسة والجامعة، وأجهزة الإعلام وغيرها أن تعمل على تربية الإنسان دينيًا ودنيويًا تربية متكاملة ومتوازنة، تنمي شخصيته، وتعزز إيمانه بالله واحترامه للحقوق والواجبات وحمايتها.

المادة العاشرة :

الإسلام هو دين الفطرة، ولا يجوز ممارسة أى لون من الإكراه على الإنسان أو استغلال فقره أو جهله لحمله على تغير دينه إلى دين آخر أو إلى الإلحاد.

المادة الحادية عشرة :

أ - يولد الإنسان حرًا وليس لأحد أن يستعبده، أو يذله، أو يقهره، أو يستغله، ولا عبودية لغير الله تعالى.

ب - الاستعمار بشتى أنواعه، باعتباره من أسوأ أنواع الاستعباد محرم تحريمًا مؤكدًا وللشعوب التى تعانى منه الحق الكامل للتحرر وتقرير المصير، وعلى جميع الدول والشعوب واجب النصرة لها فى كفاحها، لتصفية كل أشكال الاستعمار أو الاحتلال، ولجميع الشعوب الحق فى الاحتفاظ بشخصيتها المستقلة والسيطرة على ثرواتها ومواردها الطبيعية.

المادة الثانية عشرة :

لكل إنسان الحق فى إطار الشريعة بحرية التنقل، واختيار محل إقامته داخل بلاده أو خارجها، وله إذا اضطهد حق اللجوء الى بلد آخر، وعلى البلد الذى لجأ إليه أن يجيره حتى يبلغه مأمنه، مالم يكن سبب اللجوء اقتراف جريمة فى نظر الشرع.

المادة الثالثة عشرة :

العمل حق تكفله الدولة والمجتمع لكل قادر عليه، وللإنسان حرية اختيار العمل اللائق به، مما تحقق به مصلحته ومصلحة المجتمع، وللعامل حقه فى الأمن والسلامة وفى كافة الضمانات الاجتماعية الأخرى، ولا يجوز تكليفه بما لا يطيقه، أو إكراهه، أو استغلاله، أو الإضرار به. وله (دون تمييز بين الذكر والأنثى) أن يتقاضى أجرًا عادلاً مقابل عمله دون

تأخير، وله الإجازات والعلاوات والترقيات التى يستحقها، وهو مطالب بالإخلاص والإتقان. وإذا اختلف العمال وأصحاب العمل، فعلى الدولة أن تتدخل لفض النزاع ورفع الظلم، وإقرار الحق، والالتزام بالعدل دون تحيز.

المادة الرابعة عشرة:

للإنسان الحق فى الكسب المشروع، دون احتكار أو غش أو إضرار بالغير والربا ممنوع مؤكدًا.

المادة الخامسة عشرة:

أ- لكل إنسان الحق فى التملك بالطرق الشرعية، والتمتع بحقوق الملكية بما لا يضر به أو بغيره من الأفراد أو المجتمع، ولا يجوز نزع الملكية إلا لضرورات المنفعة العامة ومقابل تعويض فورى وعادل.

ب- تحرم مصادرة الأموال وحجزها إلا بمقتضى شرعى.

المادة السادسة عشرة:

لكل إنسان الحق فى الانتفاع بثمرات إنتاجه العلمى أو الأدبى أو الفنى أو التقنى، وله الحق فى حماية مصالحه الأدبية والمالية الناشئة عنه، على أن يكون هذا الإنتاج غير مناف لأحكام الشريعة.

المادة السابعة عشرة:

أ- لكل إنسان الحق فى أن يعيش فى بيئة نظيفة من المفاسد والأوبئة الأخلاقية تمكنه من بناء ذاته معنويًا، وعلى المجتمع والدولة أن يوفرا له هذا الحق.

ب- لكل إنسان على مجتمعه ودولته حق الرعاية الصحية والاجتماعية، بتهيئة جميع المرافق العامة التى يحتاج إليها فى حدود الإمكانات المتاحة.

ج- تكفل الدولة لكل إنسان حقه فى عيش كريم يحقق له تمام كفايته وكفاية من يعوله، ويشمل ذلك المأكل والملبس والمسكن والتعليم والعلاج وسائر الحاجات الأساسية.

المادة الثامنة عشرة:

أ- لكل إنسان الحق فى أن يعيش آمنًا على نفسه ودينه وأهله وعرضه وماله.

ب- للإنسان الحق فى الاستقلال بشئون حياته الخاصة فى مسكنه وأسرته وماله

واتصالاته، ولا يجوز التجسس أو الرقابة عليه، أو الإساءة الى سمعته، ويجب حمايته من كل تدخل تعسفى.

ج ـ للمسكن حرمته فى كل حال ولا يجوز دخوله بغير إذن أهله أو بصورة غير مشروعة، ولا يجوز هدمه أو مصادرته أو تشريد أهله منه.

المادة التاسعة عشرة:

أ ـ الناس سواسية أمام الشرع، يستوى فى ذلك الحاكم والمحكوم.

ب ـ حق اللجوء الى القضاء مكفول للجميع.

ج ـ لا جريمة ولا عقوبة إلا بموجب أحكام الشريعة.

د ـ المتهم برىء حتى تثبت إدانته بمحاكمة عادلة تؤمن له فيها كل الضمانات الكفيلة بالدفاع عنه.

المادة العشرون:

لا يجوز القبض على إنسان أو تقييد حريته، أو نفيه، أو عقابه بغير موجب شرعى، ولا يجوز تعريضه للتعذيب البدنى أو النفسى، أو لأى نوع من المعاملات المذلة أو القاسية أو المنافية للكرامة الإنسانية، كما لا يجوز إخضاع أى فرد للتجارب الطبية أو العلمية إلا برضاه، وبشرط عدم تعرض صحته وحياته للخطر، كما لا يجوز سن القوانين الاستثنائية التى تخول ذلك للسلطات التنفيذية.

المادة الواحدة والعشرون:

أخذ الإنسان رهينة محرم بأى شكل من الأشكال، ولأى هدف من الأهداف.

المادة الثانية والعشرون:

أ ـ لكل إنسان الحق فى التعبير بحرية عن رأيه وبشكل لا يتعارض مع المبادئ الشرعية.

ب ـ لكل إنسان الحق فى الدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر، وفقًا لضوابط الشريعة الإسلامية.

ج ـ الإعلام ضرورة حيوية للمجتمع، ويحرم استغلاله وسوء استعماله والتعرض للمقدسات وكرامة الأنبياء فيه، وممارسة كل ما من شأنه الإخلال بالقيم أو إصابة المجتمع بالتفكك أو الانحلال أو الضرر أو زعزعة الاعتقاد.

د ـ لا تجوز إثارة الكراهية القومية أو العنصرية، وكل ما يؤدى الى التحريض على التمييز العنصرى بكافة أشكاله.

المادة الثالثة والعشرون:

أ ـ الولاية أمانة يحرم الاستبداد فيها وسوء استغلالها تحريمًا مؤكدًا ضمانًا للحقوق الأساسية للإنسان.

ب ـ لكل إنسان حق الاشتراك فى إدارة الشئون العامة لبلاده بصورة مباشرة أو غير مباشرة، كما أن له الحق فى تقلد الوظائف العامة وفقًا لأحكام الشريعة.

المادة الرابعة والعشرون:

كل الحقوق والحريات المقررة فى هذا الإعلان مقيدة بأحكام الشريعة الإسلامية.

المادة الخامسة والعشرون:

الشريعة الإسلامية هى المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أى مادة من مواد هذه الوثيقة.

* * *

الملحق رقم (٥)

الميثاق العربى لحقوق الإنسان(*)

بسم الله الرحمن الرحيم

الديباجة:

انطلاقًا من إيمان الأمة العربية بكرامة الإنسان منذ أن أعزها الله بأن جعل الوطن العربى مهد الديانات وموطن الحضارات، التى أكدت حق الإنسان فى حياة كريمة على أسس من الحرية والعدل والسلام.

وتحقيقًا للمبادئ الخالدة التى أرستها الشريعة الإسلامية والديانات السماوية الأخرى فى الأخوة والمساواة بين البشر.

واعتزازًا منها بما أرسته عبر تاريخها الطويل من قيم ومبادئ إنسانية كان لها الدور الكبير فى نشر مراكز العلم بين الشرق والغرب؛ مما جعلها مقصدًا لأهل الأرض والباحثين عن المعرفة والثقافة والحكمة.

(*) صدق عليه مجلس جامعة الدول العربية سبتمبر ١٩٩٤.

في الوطن العربي يتنادى من أقصاه الى أقصاه حفاظًا على عقيدته، مؤمنًا بوحدته، مناضلاً دون حريته، مدافعًا عن حق الأمم في تقرير مصيرها والحفاظ على ثرواتها، وإيمانًا بسيادة القانون وأن تمتع الإنسان بالحرية والعدالة وتكافؤ الفرص هو معيار أصالة أي مجتمع.

ورفضًا للعنصرية والصهيونية اللتين تشكلان انتهاكًا لحقوق الإنسان وتهديدًا للسلام العالمي.

وإقرارًا بالارتباط الوثيق بين حقوق الإنسان والسلام العالمي. وتأكيدًا لمبادئ ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وأحكام العهدين الدوليين للأمم المتحدة بشأن الحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وإعلان القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام.

ومصداقًا لكل ما تقدم، اتفقت على ما يلي:

القسم الأول

المادة (١):

أ- لكافة الشعوب الحق في تقرير المصير والسيطرة على ثرواتها ومواردها الطبيعية ولها استنادًا لهذا الحق أن تقرر بحرية نمط كيانها السياسي، وأن تواصل بحرية تنميتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ب- إن العنصرية والصهيونية والاحتلال والسيطرة الأجنبية هي تحدّ للكرامة الإنسانية، وعائق أساسي يحول دون الحقوق الأساسية للشعوب؛ ومن الواجب إدانة جميع ممارساتها والعمل على إزالتها.

القسم الثاني

المادة (٢):

أ- تتعهد كل دولة طرف في هذا الميثاق بأن تكفل لكل إنسان موجود على أراضيها وخاضع لسلطتها حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة فيه دون أي تمييز؛ بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أي تفرقة بين الرجال والنساء.

المادة (٣):

أ- لا يجوز تقييد أي من حقوق الإنسان الأساسية المقررة أو القائمة في أية دولة طرف

فى هذا الميثاق استناداً إلى القانون أو الاتفاقيات أو العرف، كما لا يجوز التحلل منها بحجة عدم إقرار الميثاق لهذه الحقوق، أو إقرارها بدرجة أقل.

ب ـ لا يجوز لأية دولة طرف فى هذا الميثاق التحلل من الحريات الأساسية الواردة فيه والتى يستفيد منها مواطنو دولة أخرى تتعامل وتلك الحريات بدرجة أقل.

المادة (٤):

أ ـ لا يجوز فرض قيود على الحقوق والحريات المكفولة بموجب هذا الميثاق، سوى ما ينص عليه القانون ويعتبر ضرورياً لحماية الأمن والاقتصاد الوطنيين أو النظام العام أو الصحة العامة أو الأخلاق أو حقوق وحريات الآخرين.

ب ـ يجوز للدول الأطراف فى أوقات الطوارئ العامة التى تهدد حياة الأمة أن تتخذ من الإجراءات ما يحللها من التزامها طبقًا لهذا الميثاق الى المدى الضرورى الذى تقتضيه بدقة متطلبات الوضع.

ج ـ ولا يجوز بأى حال أن تمس تلك القيود أو أن يشمل هذا التحلل الحقوق والضمانات الخاصة بحظر التعذيب والإهانة والعودة الى الوطن واللجوء السياسى والمحكمة وعدم جواز تكرار المحاكمة عن ذات الفعل وشرعية الجرائم والعقوبات.

المادة (٥):

لكل فرد الحق فى الحياة وفى الحرية وفى سلامة شخصه ويحمى القانون هذه الحقوق.

المادة (٦):

لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص قانونى ولا عقوبة على الأفعال السابقة لصدور ذلك النص. وينتفع المتهم بالقانون اللاحق إذا كان فى صالحه.

المادة (٧):

المتهم برىء إلى أن تثبت إدانته بمحاكمة قانونية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه.

المادة (٨):

لكل إنسان الحق فى الحرية والسلامة الشخصية. فلا يجوز القبض عليه أو حجزه أو إيقافه بغير سند من القانون، ويجب أن يُقدم إلى القضاء دون إبطاء.

المادة (٩):

جميع الناس متساوون أمام القضاء وحق التقاضى مكفول لكل شخص على إقليم الدولة.

المادة (١٠):

لا تكون عقوبة الإعدام إلا فى الجنايات البالغة الخطورة ولكل محكوم عليه بالإعدام الحق فى طلب العفو أو تخفيف العقوبة.

المادة (١١):

لا يجوز فى جميع الأحوال الحكم بعقوبة الإعدام فى جريمة سياسية

المادة (١٢):

لا يجوز تنفيذ حكم الإعدام فيمن يقل عمره عن ثمانية عشر عامًا، أو فى امرأة حامل حتى تضع حملها، أو على أم مرضع إلا بعد انقضاء عامين على تاريخ الولادة.

المادة (١٣):

أ- تحمى الدول الأطراف كل إنسان على إقليمها من أن يعذب بدنيًا أو نفسيًا أو أن يعامل معاملة قاسية أو لا إنسانية أو مهينة أو حاطة بالكرامة وتتخذ التدابير الفعالة لمنع ذلك، وتعتبر ممارسة هذه التصرفات أو الإسهام فيها جريمة يعاقب عليها.

ب- لا يجوز إجراء تجارب طبية أو علمية على أى إنسان دون رضائه الحر.

المادة (١٤):

لا يجوز حبس إنسان ثبت إعساره عن الوفاء بدين أو أى التزام مدنى.

المادة (١٥):

يجب أن يعامل المحكوم عليهم بعقوبة سالبة للحرية معاملة إنسانية.

المادة (١٦):

لا تجوز محاكمة شخص عن جرم واحد مرتين.

ولمن تتخذ ضده هذه الإجراءات أن يطعن فى شرعيتها ويطلب الإفراج عنه.

ولمن كان ضحية القبض أو الإيقاف بشكل غير قانونى الحق فى التعويض.

المادة (١٧):

للحياة الخاصة حرمتها، والمساس بها جريمة. تشمل هذه الحياة الخاصة خصوصيات الأسرة وحرمة المسكن وسرية المراسلات وغيرها من وسائل الاتصال الخاصة.

المادة (١٨):

الشخصية القانونية صفة ملازمة لكل إنسان.

المادة (١٩):

الشعب مصدر السلطات والأهلية السياسية حق لكل مواطن رشيد يمارسه طبقًا للقانون.

المادة (٢٠):

لكل فرد مقيم على إقليم دولة حرية الانتقال واختيار مكان الإقامة فى أى جهة من هذا الإقليم فى حدود القانون.

المادة (٢١):

لا يجوز بشكل تعسفى أو غير قانونى منع المواطن من مغادرة أى بلد عربى بما فى ذلك بلده، أو فرض حظر على إقامته فى جهة معينة أو إلزامه بالإقامة فى أية جهة من بلده.

المادة (٢٢):

لا يجوز نفى المواطن من بلده أو منعه من العودة إليه.

المادة (٢٣):

لكل مواطن الحق فى طلب اللجوء السياسى إلى بلاد أخرى؛ هربًا من الاضطهاد ولا ينتفع بهذا الحق من سبق تتبعه من أجل جريمة عادية تهم الحق العام، ولا يجوز تسليم اللاجئين السياسيين.

المادة (٢٤):

لا يجوز إسقاط الجنسية الأصلية عن المواطن بشكل تعسفى، ولا ينكر حقه فى اكتساب جنسية أخرى بغير سند قانونى.

المادة (٢٥):

حق الملكية الخاصة مكفول لكل مواطن ويحظر فى جميع الأحوال تجريد المواطن من أمواله كلها أو بعضها بصورة تعسفية أو غير قانونية.

المادة (٢٦):

حرية العقيدة والفكر والرأى مكفولة لكل فرد.

المادة (٢٧):

للأفراد من كل دين الحق فى ممارسة شعائرهم الدينية، كما لهم الحق فى التعبير عن أفكارهم عن طريق العبادة أو الممارسة أو التعليم وبغير إخلال بحقوق الآخرين، ولا يجوز فرض أية قيود على ممارسة حرية العقيدة والفكر والرأى إلا بما نص عليه القانون.

المادة (٢٨):

للمواطنين حرية الاجتماع وحرية التجمع بصورة سليمة، ولا يجوز أن يفرض من القيود على ممارسة أى من هاتين الحريتين خلا ماتوجبه دواعى الأمن القومى أو السلامة العامة أو حماية حقوق الآخرين وحرياتهم.

المادة (٢٩):

تكفل الدولة الحق فى تشكيل النقابات والحق فى الإضراب فى الحدود التى ينص عليها القانون.

المادة (٣٠):

تكفل الدولة لكل مواطن الحق فى عمل يضمن له مستوى معيشيًا يؤمن المطالب الأساسية للحياة، كما تكفل له الحق فى الضمان الاجتماعى الشامل.

المادة (٣١):

حرية اختيار العمل مكفولة والسخرة محظورة ولا يعد من قبيل السخرة إرغام الشخص على أداء عمل تنفيذًا لحكم قضائى.

المادة (٣٢):

تضمن الدولة للمواطنين تكافؤ الفرص في العمل والأجر العادل والمساواة فى الأجور عن الأعمال المتساوية القيمة.

المادة (٣٣):

لكل مواطن الحق فى شغل الوظائف العامة فى بلاده.

المادة (٣٤):

محو الأمية التزام واجب، والتعليم حق لكل مواطن على أن يكون الابتدائى منه إلزاميًا كحد أدنى وبالمجان، وأن يكون كل من التعليم الثانوى والجامعى ميسورًا للجميع.

المادة (٣٥):

للمواطن الحق فى الحياة فى مناهج فكرى وثقافى يعتز بالقومية العربية ويقدس حقوق الإنسان ويرفض التفرقة العنصرية والدينية وغير ذلك من أنواع التفرقة ويدعم التعاون الدولى وقضية السلام العالمى .

المادة (٣٦):

لكل فرد حق المشاركة فى الحياة الثقافية وحق التمتع بالأعمال الأدبية والفنية وتوفر الفرص له لتنمية ملكاته الفنية والفكرية والإبداعية .

المادة (٣٧):

لا يجوز حرمان الأقليات من حقها فى التمتع بثقافتها أو اتباع تعاليم دياناتها .

المادة (٣٨):

أ ـ الأسرة هى الوحدة الأساسية للمجتمع وتتمتع بحمايته .

ب ـ تكفل الدولة للأسرة والأمومة والطفولة والشيخوخة رعاية متميزة وحماية خاصة .

المادة (٣٩):

للشباب الحق فى أن تتاح له أكبر فرص التنمية البدنية والعقلية .

القسم الثالث

المادة (٤٠):

أ ـ تنتخب دول مجلس الجامعة الأطراف فى الميثاق لجنة خبراء حقوق الإنسان بالاقتراع السرى .

ب ـ تتكون اللجنة من سبعة أعضاء من مرشحى الدول الأعضاء أطراف الميثاق وتجرى الانتخابات الأولى للجنة بعد ستة أشهر من دخول الميثاق حيز النفاذ . ولا يجوز أن تضم اللجنة أكثر من شخص واحد من دولة واحدة .

ج ـ يطلب الأمين العام من الدول الأعضاء تقديم مرشحيها ، وذلك قبل شهرين من موعد الانتخابات .

د ـ يشترط فى المرشحين أن يكونوا من ذوى الخبرة والكفاءة العالية فى مجال عمل اللجنة على أن يعمل الخبراء بصفتهم الشخصية وبكل تجرد ونزاهة .

هـ ـ ينتخب أعضاء اللجنة لفترة ثلاث سنوات، ويتم التجديد لثلاثة منهم لمرة واحدة، ويجرى اختيار أسماء هؤلاء عن طريق القرعة. كما يراعى مبدأ التداول ما أمكن ذلك.

و ـ تنتخب اللجنة رئيسها وتضع لائحة داخلية لها توضح أسلوب عملها.

ز ـ تعقد الجنة اجتماعاتها بمقر الأمانة العامة للجامعة بدعوة من الأمين العام، ويجوز لها بموافقته عقد اجتماعاتها فى بلد عربى آخر إذا اقتضت ضرورة العمل ذلك.

المادة (٤١):

أ ـ تقوم الدول الأطراف بتقديم تقارير الى لجنة خبراء حقوق الإنسان على النحو التالى:

١ ـ تقرير أولى بعد سنة من تاريخ نفاذ الميثاق.

٢ ـ تقارير دورية كل ثلاث سنوات.

٣ ـ تقارير تتضمن إجابات الدول عن استفسارات اللجنة.

ب ـ تدرس اللجنة التقارير التى تقدمها الأعضاء الأطراف فى الميثاق، وفقًا لنص الفقرة الأولى من هذه المادة.

ج ـ ترفع اللجنة تقريرًا مشفوعًا بآراء الدول وملاحظتها إلى اللجنة الدائمة لحقوق الإنسان فى الجامعة العربية.

القسم الرابع

المادة (٤٢):

أ ـ يعرض الأمين العام لجامعة الدول العربية هذا الميثاق بعد موافقة مجلس الجامعة عليه. على الدول الأعضاء للتوقيع والتصديق أو الانضمام إليه.

ب ـ يدخل هذا الميثاق حيز النفاذ بعد شهرين من تاريخ إيداع وثيقة التصديق أو الانضمام السابقة لدى الأمانة العامة لجامعة الدول العربية.

المادة (٤٣):

يصبح هذا الميثاق نافذًا بالنسبة لكل دولة، بعد دخوله حيز النفاذ، بعد شهرين من تاريخ إيداع وثيقة تصديقها أو انضمامها لدى الأمانة العامة. ويقوم الأمين العام بإخطار الدول الأعضاء بإيداع وثيقة التصديق أو الانضمام.

الملحق رقم (٦)

إعلان روما

حول حقوق الإنسان فى الإسلام(*)

الصادر عن ندوة حقوق الإنسان فى الإسلام

(٢٥ ـ ٢٧ فبراير ٢٠٠٠)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ وسائر الأنبياء والمرسلين وبعد:

فإن ندوة حقوق الإنسان فى الإسلام التى عقدتها رابطة العالم الإسلامى فى العاصمة الإيطالية وفى مقر المركز الإسلامى الثقافى لإيطاليا، تدارست على مدى ثلاثة أيام ومن خلال ثلاثة عشر بحثًا فى خمس جلسات الظروف والعوامل والمنعطفات التى أحاطت بالإنسان خلال الخمسين سنة الماضية، وتلمست تطور شئون الحياة من حوله، وناقشت المواثيق الدولية المتعلقة بحقوقه، وقارنت بين مضامينها وفاعليتها فى التعامل مع حقوق الإنسان ولاحظت قصورها فى تلبية احتياجاته المتطورة.

ومن أجل تلافى هذا القصور الذى أدى الى إضعاف الشمولية والمصداقية والتكامل فى الحفاظ على حقوق الإنسان؛ فإن الندوة تهيب بجميع حكومات العالم وجميع الهيئات والمنظمات والمؤسسات الدولية المعنية بحقوق الإنسان بمراجعة الإعلانات والمواثيق الدولية الخاصة بالحقوق الإنسانية مراجعة موضوعية؛ لسد الثغرات الموجودة فيها وتعويض ما جاء فيها من نقص، كما تأمل الندوة من جميع أطراف المجتمع الدولى الرسمية والشعبية تدارس هذه الحقيقة فى ضوء الحاجات الإنسانية ومراعاة المبادئ التى رأت الندوة أن الإنسان بحاجة إليها لضمان حقه، وذلك كما يلى:

المبدأ الأول:

أهمية ربط الحقوق الإنسانية بمرجعية تراعى المعتقدات والقيم الدينية التى أوصى بها الله ـ سبحانه وتعالى ـ على لسان أنبيائه ورسله.

المبدأ الثانى:

ضرورة ربط الحقوق بالواجبات من خلال مفهوم يرتكز على قاعدة التوازن بين وظائف

(*) قامت بنشر وتوزيع الإعلان رابطة العالم الإسلامى من خلال فروعها المنتشرة فى العالم بعد انتهاء الندوة مباشرة.

الإنسان واحتياجاته فى بناء الأسرة والمجتمع وعمارة الأرض على نحو لا يتعارض مع إرادة الله ـ تعالى ـ.

المبدأ الثالث :

اعتبار إسهام المنظمات غير الحكومية فى الجهود المبذولة فى إعادة صياغة المواثيق والمبادئ المتعلقة بحقوق الإنسان عاملاً إيجابيًا فى تحقيق الشمولية المطلوبة ومساعدتهم لتكامل الروئ والجهود الإنسانية الساعية لحماية الإنسان وضمان حقوقه .

المبدأ الرابع :

تشجيع الحوار بين الثقافات والحضارات ؛ بما يساعد على تفهم أفضل لحقوق الإنسان وبما يجنب المجتمعات البشرية ويلات الصراع والنزاع المسلح ، وما ينتج عن ذلك من آثار سلبية على الإنسان والبيئة .

المبدأ الخامس :

العمل على توفير الأسباب والوسائل التى تحقق نبذ التمييز بين أفراد المجتمع البشرى على أساس من الجنس أو اللون أو اللغة أو الانتماء الوطنى .

والندوة إذ تضع هذه المبادئ تعلن لحكومات العالم ومنظماته الرسمية والشعبية أن شريعة الإسلام قدمت الضمانات ؛ لتحقيق التكامل والشمول والتوازن والمرجعية وآليات التطبيق الصحيح لحقوق الإنسان ، والندوة إذ تضع ذلك بين يدى المجتمع الدولى عبر إعلان روما ؛ لتدعو الله أن يوفق الجميع الى ما فيه خير البشرية جمعاء .

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى جميع أنبيائه ورسله .

وأوردت الندوة فى نهاية أعمالها المنطلقات والمرتكزات التى أستند عليها إعلان روما ، وهى كما يلى :

وفى ختام فعاليتها وبناءً على ما لاحظه المشاركون بعد استقرائهم للظروف الإنسانية ، واحتياجات الشعوب البشرية فى مجال حقوق الإنسان ، وما لاحظوه من ثغرات فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان والمواثيق والاتفاقيات المنبثقة عنه ، وما يجرى من تجاوزات فى تطبيقها بالإضافة الى ما توصل إليه المشاركون من قناعة تتطلب من المجتمع الدولى الاستجابة للتوجه الإلهى الذى نزلت به الرسالات السماوية ، ولاسيما رسالة الإسلام من أجل سعادة الإنسان ، ومن خلال تلك القناعة توصلت الندوة الى المنطلقات والمرتكزات التالية :

أولاً : الإسلام عقيدة وشريعة فهو نظام شامل وكامل لعمارة الأرض وإقامة العدل، وتحقيق كرامة الإنسان، وصون حياته وتوفير أسباب الأمن والاستقرار والتعايش بين الناس جميعًا .

ثانيًا: كرامة الإنسان هبة من الله ـ تعالى ـ، وهذه الهبة الإلهية هى المصدر والمعيار لحقوق الإنسان وواجباته؛ باعتبارهما قيمًا متلازمة ومتكاملة لتفعيل حركة الإنسان فى ميادين الحياة وفق إرادة الله ـ تعالى ـ.

ثالثًا: الناس جميعًا شركاء فى مهمة الاستخلاف الإلهى الربانى فى الأرض، وعليهم التعاون فى صياغة النظم والقواعد والمواثيق التى تحقق العدل لآليات ومعايير تحقيق المصالح المشتركة بينهم، وتضبط آليات الانتفاع بما سخر الله للإنسان لصالح الجميع وفق قيم المنهج الربانى .

رابعًا: الترابط المحكم بين حركة العلوم والتقنية وبين القيم الدينية والأخلاقية أمر أساسى وملح؛ لضبط مسيرة المعرفة لتكون فى صالح كرامة الإنسان وسلامة البيئة والتعايش الأمن على الأرض.

خامسًا: احترام الخصوصيات الدينية والثقافية على أساس من الإيمان بالله ـ تعالى ـ والتزام ثوابت المنهج الربانى للحياة، يشكل منطلقًا إيجابيًا لتحقيق التعايش والتعاون من أجل حياة أفضل للمجتمع البشرى .

سادسًا: الأسرة المؤسسة على التزاوج الشرعى بين الرجل والمرأة هى الوحدة والأساس والمؤسسة المهمة من مؤسسات بنية المجتمع من أجل إعداد أجيال مسئولة وإقامة مجتمعات بشرية آمنة .

سابعًا: الرجل والمرأة شريكان فى ميادين الحياة، على أساس من الكفاءة والتكامل المنصف بينهما، وعلى أساس من القيم والمعايير التى تصون كرامة كل منهما .

ثامنًا: العدل بين الناس كافة على اختلاف أقوامهم وأعراقهم وأجناسهم وألوانهم وانتماءاتهم الدينية، أمر أساسى فى شريعة الإسلام؛ لتحقيق الأمن والاطمئنان والاستقرار بين الأفراد والمجتمعات .

تاسعًا: تأكيد القيم الربانية وبناء ثقافة الأجيال وتكوينهم التربوى على أساس من قيم ومبادئ وأدبيات الإيمان بالله ـ تعالى ـ وعلى أساس من قيم ومعايير كرامة الإنسان وسلامة البيئة وحرمة المجتمعات، والتزام قيم الحوار عامل أساسى فى إنهاء ظاهرة العنف والتطرف فى المجتمعات الدولية .

عاشراً: نظراً لما يعانيه العالم المعاصر من ظاهرة استغلال الأطفال فى سوق العمل فى سن مبكرة، وحرمانهم من التعليم والرعاية الصحية إلى جانب علل اجتماعية أخرى تعرض حياتهم للخطر من ذلك بيعهم فى أسواق الرقيق الأبيض على نطاق واسع، وحيث إن الشريعة الإسلامية تنظر للطفل على أنه عماد المجتمع الإنسانى، وثروته المستقبلية؛ فقد حددت ضمانات وواجبات على الأسرة والدولة لحمايته فى كل مراحل حياته وإعداده للإسهام فى حياة اجتماعية كريمة ومثمرة، يؤكد المجتمعون أن هذه المبادئ جديرة بأن تأخذ بها الدول الإسلامية وتقدمها لمواجهة المآسى التى يتعرض لها الأطفال فى أماكن كثيرة من العالم.

حادى عشر: لقد أخذ الإسلام موقفًا متوازنًا من المرأة وضمن لها كرامتها وحقوقها فى الميراث والتملك والتعليم والمشاركة فى إشاعة الفضائل وحراسة المجتمع وحدد مسئوليتها الكبرى فى بناء الأسرة السعيدة نواة المجتمع وخليته الأولى، دون أن يحرمها حق المشاركة فى الحياة العامة بما يتفق مع خصائصها العضوية والنفسية، غير أن المجتمع المعاصر تعامل فى أكثر الحالات مع قضية المرأة بأساليب متناقضة أدت للإخلال باستقرار الأسرة والمجتمع واضطرار المرأة للدخول فى مجالات تخالف طبيعتها، وجاءت الحروب والأزمات لتجعل منها الضحية الأولى. إن العلل التى تعصف بالمرأة المعاصرة يضع لها منهج الإسلام وشريعته حلولاً حاسمة، وإن تطبيقها والأخذ بها من جانب الدول الإسلامية سيكون إسهامًا فى علاج هذه القضية على المستوى العالمى.

ثانى عشر: لقد أصبح الإرهاب والعنف ظاهرة عالمية وللإسلام منهجه الخاص فى مقاومة هذه الظاهرة الخطيرة التى تعرض حياة المدنيين لأخطار عشوائية، سواء صدر من الأفراد أو الدول. إن الإسلام ينبذ هذه الظاهرة ويدعو لإشاعة العدل والسلام والفضائل التى تجعل من الإنسان فرداً مسئولاً واعيًا يحترم حياة الإنسان الذى كرمه الله سبحانه، كما يدعو لتحاشى الظلم والعدوان ومحاولات السيطرة على الآخرين، وهو المناخ الذى يولد أسباب العنف والتطرف.

ثالث عشر: تحث الشريعة الإسلامية الإنسان على تطوير حياته الروحية وتنمية إمكاناته وموارده المادية، بحيث يسهم فى تحقيق الرخاء والازدهار لنفسه وللمجتمع الإنسانى من حوله وتتضمن الشريعة الغراء بنوداً كثيرة تكفل تحقيق الرخاء والتنمية الشاملة لقطاعات وأفراد المجتمع، وهذه النظرة للتنمية تتجاوز الأفراد والقطاعات داخل الدولة الواحدة إلى

العلاقات الدولية أيضًا، بحيث تبنى تلك العلاقات على أساس التكامل والتعاون وتشجيع الدول الصناعية الكبيرة على إيجاد علاقات متوازنة مع الدول الصغيرة؛ بهدف مساعدتها على تنمية مواردها الطبيعية واستغلالها على صورة تحقق الرخاء لمواطنيها، وتسهم فى الازدهار والاستقرار العالميين.

رابع عشر: لقد زادت أبحاث الندوة من قناعة المشاركين بأن للإسلام بفضل مبادئه وقيمه الربانية الأثر الكبير فى نقل الإنسانية نحو مرحلة من الاستقرار القائم على العدل والثقة والتعاون، كما يسهم فى علاج الأمراض الاجتماعية والخلقية الخطيرة التى تهدد النوع الإنسانى، غير أن هذا الرصيد المعنوى الكبير لا يزال محجوبًا عن الأعين؛ بسبب الجهل أحيانًا، أو التجاهل بسبب أطماع سياسية أنانية لا ترى فى العالم الإسلامى سوى حقلاً للمواد الخام والعمالة الرخيصة. ومن هذا يصبح واجبًا مفروضًا على المسلمين حكامًا وشعوبًا العمل على تطبيق الشريعة الإسلامية فى جميع شئون حياتهم والتعاون والتكاتف على استخدام الوسائل الإعلامية المشروعة وغيرها من الأساليب التقنية المتقدمة لعرض مبادئ الإسلام على أوسع نطاق وتعزيز الصلات مع الشعوب، والحضارات المختلفة؛ بهدف إزالة المخاوف والأوهام وتعزيز المسيرة الإنسانية المتطلعة للأمن والتعاون بالمبادئ الربانية.

* * *

الملحق رقم (٧)

قائمة ببعض المراجع عن حقوق الإنسان فى الإسلام

* أبو الأعلى المودودى، حقوق أهل الذمة فى الدولة الإسلامية، بيروت: دار الفكر، (د. ت).
* أحمد حافظ نجم، حقوق الإنسان بين القرآن والإعلان العالمى، القاهرة: مطبعة السعادة، (د. ت).
* أحمد حمد أحمد، الحقوق والواجبات: دراسة مقارنة فى الشريعة والقانون، الكويت: دار القلم، ط ١، ١٩٨٣.
* أحمد فتحى سرور، دراسات فى حقوق الإنسان فى نظر الشريعة الإسلامية والقانون المصرى، القاهرة: دار الهنا، ١٩٨٣.
* أحمد فتحى سرور، الحماية الدستورية للحقوق والحريات، ط ١، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩.
* إبراهيم مدكور، حقوق الإنسان فى الإسلام، دمشق: دار طلاس، ط ١، ١٩٩٢.
* إبراهيم العدوى، نظام المواطنة فى الإسلام...، القاهرة: (د. ن)، ١٩٨٣.
* بشير مصطفى، حقوق المرأة فى التشريع الإسلامى مقارنًا بالشرائع الأخرى، رسالة دكتوراه، القاهرة: كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر الشريف، ١٩٧٥.
* جمال الدين محمد محمود، حقوق المرأة فى المجتمع الإسلامى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦.

* جمال الدين عطية، حقوق الإنسان فى الإسلام: النظرية العامة، القاهرة، ١٩٨٧.
* حسين نظار، حقوق المرأة فى التشريع الإسلامى والدولى المقارن، الإسكندرية: دار نشر الثقافة، (د. ت).
* راشد الغنوشى، حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم فى الدولة الإسلامية، بيروت: دار الفكر، (د. ت).
* سيد عبد الرحيم عطية، تكريم الإنسان فى القرآن، القاهرة: مكتبة الزهراء، ط ١ ، ٢٠٠١.
* صبحى عبده سعيد، الإسلام وحقوق الإنسان، القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٩٤.
* عبد الحكيم اليعلى، حقوق الإنسان فى الشريعة الإسلامية، مجلة السياسة الدولية، العدد ٣٩، يناير ١٩٧٥.
* عبد الحكيم حسن محمد عبد الله، الحريات العامة فى الفكر والنظام السياسى فى الإسلام: دراسة مقارنة، القاهرة: دار الاتحاد العربى للطباعة ١٣٩٤ هـ ـ ١٩٧٤.
* عبد الحميد الشواربى، مشكلة الحقوق السياسية للمرأة فى الإسلام مع المقارنة بالأنظمة الدستورية الحديثة، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، ١٩٨٣
* عبد العزيز محمد سرحان، الإطار القانونى لحقوق الإنسان فى القانون الدولى: دراسة مقارنة بالشريعة الإسلامية والدساتير العربية. . . ، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٧.
* عبد الله بن على المحمود، حقوق الإنسان بين الإسلام والمذاهب المعاصرة، القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٦.
* عبد السلام الترمانينى، حقوق الإنسان فى الشريعة الإسلامية، بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٦.
عبد الله شحاته، المرأة فى الإسلام بين الماضى والحاضر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.
* عبد الحميد متولى، مبادئ نظام الحكم فى الإسلام: مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٧.
* على عبد الواحد وافى، حقوق الإنسان فى الإسلام، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٥٧.
* عيسى شيفجى وحلمى شعراوى، حقوق الإنسان فى أفريقيا والوطن العربى، القاهرة: مركز البحوث العربية، ١٩٩٠.
* فاطمة عمر نصيف، حقوق المرأة وواجباتها فى ضوء الكتاب والسنة، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، ١٤٠٢ هـ.
* فتحى الدرينى، الحق ومدى سلطان الدولة فى تقييده، عمان: دار البشير، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٩٩٧.
* القطب محمد طبليه، الإسلام وحقوق الإنسان، القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٧٦.
* كامل عبود موسى، الحقوق المعنوية للمرأة فى التشريع الإسلامى، رسالة دكتوراه، القاهرة: كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر الشريف، ١٩٧٩.
* محمد أحمد خلف الله، حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق، القاهرة: المؤتمر الرابع لمجمع البحوث الإسلامية، ١٩٦٨.
* محمد أحمد خلف الله، حقوق الإنسان فى الإسلام، القاهرة: المؤتمر السادس لمجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٢.
* محمد أحمد خلف الله، دراسات فى النظم والتشريعات الإسلامية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧.
* محمد سليم غزوى، الحريات العامة فى الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الغربية والماركسية، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة (د. ت).
* محمد البهى، حقوق الإنسان فى القرآن، القاهرة: المؤتمر السادس لمجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٢.
* محمد إسماعيل على، حقوق الإنسان بين الإعلان العالمى وقواعد الشريعة الإسلامية، فى ندوة تدريس حقوق الإنسان، التى نظمتها منظمة اليونسكو بالتعاون مع جامعة الزقازيق، القاهرة: ١٤-١٦ ديسمبر، ١٩٧٦.

* محمد سامى عبد الحميد، موقف الشريعة الإسلامية من مدى تمتع الأقليات بحقوق الإنسان، فى ندوة اليونسكو، مرجع سابق.
* محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٨٥.
* محمد عبد الهادى أبو ريدة، الأسس الفلسفية والدينية لحقوق الإنسان، فى ندوة تدريس حقوق الإنسان، التى نظمتها منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) بالتعاون مع جامعة الزقازيق، القاهرة: ١٤ ـ١٦ ديسمبر، ١٩٧٦.
* محمد زكريا البرى، الإسلام وحقوق الإنسان: حق الحرية، الكويت: مجلة عالم الفكر، ١٩٧١.
* محمد فتحى عثمان، حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانونى الغربى، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢.
* محمد رأفت عثمان، الحقوق والواجبات والعلاقات العامة فى الإسلام، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٧٣.
* محمد أنس قاسم جعفر، الحقوق السياسية للمرأة فى الإسلام والفكر والتشريع المعاصر، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٧.
* محمد الغزالى، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٤.
*محمد عبد الله المتوكل، الإسلام وحقوق الإنسان، مجلة المستقبل العربى، العدد ٢١٦، أبريل، ١٩٩٧.
* محمد عقلة، حقوق الإنسان السياسية والمدنية فى الشريعة، رسالة ماجستير، القاهرة: كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر الشريف، ١٩٨١.
* محمد أحمد المفتى وسامى صالح الوكيل، النظرية السياسية الإسلامية فى حقوق الإنسان الشرعية: دراسة مقارنة، الدوحة: كتاب الأمة، ط ١، ١٩٩٠.
*محمد خالد إسحاق، حقوق الإنسان فى الشريعة الإسلامية، مجلة المسلم المعاصر، العدد ١٧، السنة ٥، ١٩٧٩.
* محمد الغزالى، حقوق الإنسان فى الإسلام بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ١٩٤٨.
* محمد فتحى عثمان، حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانونى الغربى، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢.
* محمد أركون، الإسلام وحقوق الإنسان، مجلة الوحدة، العدد ٦٣/ ٦٤، ١٩٨٩/ ١٩٩٠.
* مصطفى كمال وصفى، الوظيفة الاجتماعية للحقوق فى الإسلام، القاهرة: المؤتمر السادس لمجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٢.
* مجدى الحفناوى، المرأة وحقوقها فى الإسلام، بيروت: دار الشروق، (د. ت).
* نريمان عبد الكريم أحمد، معاملة غير المسلمين فى الدولة الإسلامية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦.
* هيثم مناع، حقوق الإنسان فى الثقافة العربية الإسلامية، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٥.
* هيثم مناع، المواطنة فى التاريخ العربى الإسلامى، القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٧.
* هيثم مناع، المرأة فى الإسلام، بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠.

* * *

المرأة المسلمة بين قرنين ..الإنجازات والتحديات

د. أمانى صالح(*)

تقديم

بينما يعبر العالم القرن العشرين إلى القرن الواحد والعشرين تقف قوى عديدة لتراجع مسارها خلال القرن المنصرم ، وتحدد أهدافها وطموحاتها خلال المئوية الجديدة . قد تختلف القوى التى تجرى تلك المراجعات وتتناقض أهدافها لكنها تشترك جميعًا فى سمة واحدة هى السعى لأن يتجاوز انتقالها عبر القرنين مجرد العبور الزمنى إلى التحرك النوعى الحضارى .

وإذا كان السؤال المشروع فى هذا المقام هو : أين موقع الأمة الإسلامية من تلك المراجعة؟ فإن الإجابة على ذلك التساؤل هى من الصعوبة بمكان فى اللحظة التاريخية التى نعايشها ، خاصة إذا ما عرّفنا الأمة بوصفها كيانًا حضاريًا واحدًا يحمل ما هو أكبر من التعبيرات العشوائية المتفرقة عن المشاعر . . كيان يحمل رؤية عامة مشتركة ومشروعًا حضاريًا وإرادة سياسية فاعلة . فى هذا الظرف التاريخى يصبح من الأجدى البحث فى فعاليات هذه الأمة التى تتجلى فيها مظاهر الوعى المشترك والقدرة على التقييم والتقويم وإعمال الإرادة وتصحيح المسار ، أملاً فى أن تسهم تلك الفعاليات (حركية أومؤسسية ، اجتماعية أو ثقافية أو سياسية ، رسمية أو غير رسمية) فى تشكيل الوعى والإرادة الموحدة الفاعلة للأمة فى لحظة قادمة . فى هذا الإطار يقع موضوع المرأة المسلمة ، بل نزعم أنه يقع بين الموضوعات التى تحتل الصدارة .

المرأة والقرن العشرون.. نقطة تحول

يمثل القرن العشرون بالنسبة للمرأة عمومًا أهمية خاصة لا تحظى بها أية فترة تاريخية أخرى . كان القرن العشرون دون منازع هو نقطة التحول الأكبر والأعمق فى التاريخ الإنسانى بالنسبة للمرأة على وجه العموم ، بحيث يمكن اعتباره حدًا فاصلاً بين حقبتين تاريخيتين مختلفتين نوعيًا ؛ هو قرن الخروج الجماعى للنساء من معقلهن الضارب الجذور (المجال الخاص أو الأسرة) إلى مشاركة الرجال فى الحياة العامة واكتساب صفة المواطنة ، ومن دورهن التاريخى فى الإنتاج البشرى ، والتنشئة إلى الإسهام فى إنتاج مختلف السلع الاجتماعية والثقافية والسياسية والاشتراك فى منافع وعوائد المواطنة .

(*) ساهم فى جمع المادة العلمية أ. منال يحى .

لا شك أن هذا التحول قد صاحبته - ولا تزال - الكثير من الأزمات، ليس أقلها تكييف وتكيف المرأة ذاتها والمجتمع - ببناه الاجتماعية والثقافية القائمة- مع ذلك التحول، وإقامة معادلة جديدة ومتزنة بين "المرأة الطبيعية" و "المرأة المواطنة".

لم تكن المرأة المسلمة استثناء من هذا السياق، لكننا نزعم أنها كانت من أكثر النساء فى عالمنا المعاصر معاناة من آلام التحول وأزماته ولا تزال. واجهت - وتواجه - نساء العالم الإسلامى ما واجهته بنات جنسهن فى كل مكان من مخاض التحول وتضحياته، لكنهن واجهن فوق ذلك تعقيدات أكثر حدة وعنفًا ترجع للظرف التاريخى الخاص الذى تمر به أمتهن فى اللحظة نفسها، حيث تعانى الأمة ذاتها أزمة حضارية كبيرة أضافت لمعاناة المرأة الكثير.

لقد كان القرن العشرون بالنسبة للمرأة المسلمة هو قرن تفكك الأنساق الاجتماعية والثقافية التى جثمت على كاهلها منذ مطلع التاريخ المكتوب، لكنه لم يكن - وهنا المعضلة - قرن الحلول والصياغات التاريخية البديلة . . فما بين الحلول المستوردة من تجارب الآخرين، وبين الارتداد إلى أنساق عتيقة استنفدت أغراضها تأرجحت التجارب والخبرات بنساء الأمة فى ذلك القرن الذى رحل بخيره وشره. ويبدو ونحن فى مطلع قرن جديد أن حل معضلة ومعادلة المرأة فى العالم الإسلامى، إنما يرتبط ارتباطًا عضويًا بحل معضلة الأمة الإسلامية ذاتها فى التوصل إلى صيغة دينامية فاعلة للجمع بين الخصوصية الحضارية والمعاصرة فى آن، فكأن أزمة المرأة المسلمة هى المعادل "النوعى" لأزمة الأمة.

والسؤال الذى يفرض نفسه هو: إذا كان القرن العشرون هو قرن الأزمة فهل يكون القرن الواحد والعشرون قرن الحلول؟ أغلب الظن أن ذلك متوقف فى المقام الأول على جدية المراجعة والتقييم والفهم الواعى للمشكلات، ثم على فعالية السعى، لإيجاد طرق الحلول.

المرأة المسلمة بين قرنين .. إشكاليات منهجية

هل يمكن رصد وقراءة تطور المرأة فى شتى مناطق وبلدان العالم الإسلامى فى إطار منهجى وتحليلى واحد؟ وإلى أى حد يمكن لمعالجة منهجية واحدة الاقتراب من مشكلات وحركات المرأة فى منطقة جغرافية هائلة تمتد من وسط آسيا إلى المحيط الأطلسى ومن جنوب أوروبا إلى وسط أفريقيا والمحيط الهندى؟ منطقة تعج بعشرات اللغات والقوميات والثقافات والخبرات التاريخية والنظم الاجتماعية المتباينة. بل إن السؤال الأهم لا ينصرف إلى مجرد "الإمكانية"، بل إلى "مشروعية" إجراء هذا النوع من البحث من الناحية العلمية لا الأيديولوچية.

على الصعيد المنهجى فقد تم إجراء هذا البحث بغير افتراضات مسبقة، تتعلق بوحدة

الخبرة الإسلامية فى حركة وتاريخ المرأة المعاصر. شرعت الباحثة منذ البداية فى الاقتراب من الموضوع من منظور التنوع وتعدد الخبرات والأنماط.. وعبر القراءة الاستطلاعية للمصادر والتجارب المختلفة تكونت أمام الباحثة معالم إطار عام مشترك واضح القسمات شكلته بيانات البحث ذاتها دون افتعال أو استباق للنتائج. لم يكن الإطار البحثى قالبًا جامدًا، بل إطارًا يجمع بين الوحدة والتنوع. ولم يحمل ذلك الإطار سمات الإستاتيكية والثبات بل هو أقرب للمسار المتطور. إن تاريخ أو (تواريخ) النساء المعاصرات فى العالم الإسلامى، أقرب ما يكون شبهًا بتاريخ النهر الذى يبدأ بعدد من الروافد التى، وإن تشعبت مصادرها فهى تتجمع شيئا فشيئا نحو تشكيل تيار واحد قوى يتجه نحو مصب واحد.. هكذا بدأ تاريخ النساء المسلمات فى مطلع القرن العشرين، وهكذا انتهى فى نهايته. ورغم هذا الإطار الذى أنتجته مادة البحث فقد ظل لزامًا علينا إفراد مجال واسع للاختلاف وتعدد الأنماط مع اعتبار مساحات الاتفاق.

أقسام البحث

يقوم إطار البحث ـ رغم التحفظات السالفة ـ على ركنين تتمحور حولهما مادة البحث:

الأول: رصدى يتعلق بمراحل واتجاهات التطور التاريخى للمرأة المسلمة على مدى القرن العشرين.

الثانى: تحليلى يتناول الإشكاليات الكبرى المؤثرة على حركة المرأة عبر القرن و ما يتولد عن ذلك من تحديات مطروحة على مستقبل نساء العالم الإسلامى فى القرن الواحد والعشرين.

١ـ مراحل واتجاهات التطور

تختلف خبرات النساء فى العالم الإسلامى وتتنوع تنوعًا كبيراً. ورغم هذا التنوع فإن ظروفًا وقسمات مشتركة تجمع بين تلك الخبرات، لعل أهم تلك السمات أن ما يعرف اصطلاحًا بـ "قضية المرأة" **فى العالم الإسلامى قد ارتبط نشوءا وتطوراً بنشوء وتطور فكرة ومؤسسة الدولة القومية الحديثة.** على ضوء هذه الفرضية يمكن تصنيف ثلاث مراحل أساسية فى التاريخ المعاصر للمرأة فى العالم الإسلامى، هى: **مرحلة النهضة، مرحلة هيمنة الدولة القومية التحديثية، مرحلة إعادة الهيكلة (ما بين فعاليات العولمة والأسلمة).**

قبل أن ندلف إلى التعرف على سمات المراحل الثلاث، وما سادها من اتجاهات عامة للتطور، لابد من التنويه إلى بعض الملاحظات والمحددات: **أولها:** أن الدراسة ربما لا تستوعب بعض الخبرات التى لا تكتمل عناصر تبلورها من منظور الفرضية السابقة بما

يجعلها تقع خارج سياقنا التحليلى، مثل حالة النساء المسلمات تحت الاحتلال (نساء فلسطين وكشمير والشيشان وغيرهن)، وحالة نساء الأقليات المسلمة فى أوروبا وآسيا، حيث تحتاج تلك الخبرات الاستثنائية إلى أطر تحليلية خاصة، **الملاحظة الثانية:** أن التعميمات الخاصة بالمراحل الثلاث لتطور المرأة فى العالم الإسلامى، لا يمكن وضعها فى إطار من التحقيب الزمنى (تحديد تاريخى لبدء وانتهاء الفترة) فبعض التجارب مثلاً قد دخلت إلى مرحلة النهضة فى فترة مبكرة ترجع إلى القرن التاسع عشر، فيما تأخرت تلك المرحلة فى تجارب أخرى لمنتصف القرن العشرين، **التحفظ الثالث والأخير:** مؤداه أن المرور المتتابع بالمراحل الثلاث ليس حتميًا، فبعض الخبرات تتداخل لديها مرحلتان أو تضيع الفواصل بينهما أو تتردد تباعًا بين هذه وتلك.

أولاً: مرحلة النهضة

لا يمكن إيجاد تعريف محدد ومتفق عليه لمفهوم النهضة. فالنهضة مفهوم معيارى يحمل انحيازاته التى قد تثير الخلاف حتى فى إطار تلك الفترة الزمنية المشار إليها؛ وقد خلفت لنا تلك الحقبة الزمنية تراثًا عريضًا من الكتابات التى تبنت مفهومًا نقديًا لما يعرف بحركة النهضة النسائية، ونظرت إليه كنوع من التحلل والتدهور. وبرغم ذلك فقد فرض تيار النهضة نفسه باستمرار، وأثبت التطور التاريخى أن التوجهات الأساسية لهذا التيار مضت قدما نحو مداها على مدى القرن؛ مما يعطى المفهوم مصداقيته الواقعية ويجعله جديرا بالبحث.

إذا حاولنا تقديم تعريف إجرائى غير أيديولوچى لمفهوم **النهضة النسائية** نراه يشير إلى الخروج المشروع والمعترف به للنساء كجماعة من الإطار التاريخى التقليدى لهن (المجال الخاص أو المنزلى) إلى المجال العام ومؤسساته السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والسعى لإقرار معايير عامة مشتركة للنساء والرجال على السواء لعضوية مؤسسة الدولة فى إطار مفاهيم المواطنة والحقوق المتساوية.

فى هذا الإطار يمكن طرح ثلاث سمات أو اتجاهات رئيسية لمرحلة النهضة:

أ- تراوح الخطاب الأيديولوچى للنهضة بين الإصلاحية الإسلامية والعلمانية

تميزت الدعوة إلى نهضة المرأة فى منشأها بكونها حركة "تغييرية"، تسعى لاستبدال نسق قائم بنسق آخر بديل سواء من خلال نهج إصلاحى معتدل أو راديكالى. من هذا المنطلق فقد حمل لواء تلك الدعوة قوى التغيير فى المجتمع وعلى رأسها ما يسمى باتجاهات التنوير من العناصر العلمانية المتغربة، و الاتجاه الإصلاحى الإسلامى الساعى للتجديد فى إطار الدين وإعادة فتح باب الاجتهاد. وفى المقابل فقد تركزت عناصر المقاومة

والرفض لدعوة نهضة المرأة - بالمفهوم السابق - فى القوى التقليدية المستفيدة من الأوضاع الاجتماعية أو الثقافية القائمة، ممثلة فى التيار الدينى المحافظ والقوى الاجتماعية المهيمنة كالتحالف الاقطاعى القبلى المهيمن فى العديد من المجتمعات الإسلامية .

تميزت حركة النهضة فى تلك المرحلة بالاستقلال عن الدولة فى العموم، إلا أن ذلك لم يمنع من ارتباطها بالدولة فى ظروف بعينها مثل تولى عناصر تحمل مشروعات للتحديث أو الإصلاح مقاليد السلطة، مثل **محمد على** و**الخديوى إسماعيل** فى مصر، وخير الدين فى تونس، إلا أن حركة النهضة النسائية ظلت فى تيارها العام أحد تعبيرات نمو المجتمع المدنى .

اكتسب تيار الإصلاحيين الإسلاميين ثقلاً بارزا فى العديد من تجارب النهضة النسائية، بينما لعب العلمانيون الدور الأكبر فى تجارب أخرى .

قام التيار الإصلاحى على قاعدة التوفيق بين متطلبات الدين ونهضة المرأة (والمجتمع)، من خلال إعادة الاجتهاد فى التفسير واستنباط الأحكام . فى مصر وهى من التجارب الرائدة فى نهضة المرأة وتحريرها اكتسب تيار الإصلاح أهمية كبيرة محتضنًا الدعوة إلى نهضة المرأة منذ ظهورها ، تجلى ذلك من خلال إسهامات أعلام هذا التيار فى الدعوة إلى تعليم المرأة وإنصافها، مثل: الشيخ **رفاعة الطهطاوى**، والإمام **محمد عبده**. ورغم الاتهامات الموجهة إلى رائد تحرير المرأة **قاسم أمين** بالتغريب والخروج على التقاليد إلا أنه يمكن اعتباره أحد رموز هذا التيار الإصلاحى، حيث عنى بالبحث عن القاعدة الدينية الشرعية لإنصاف وتحرير المرأة وكشف الخلط بين الدين والتقاليد التى تقوم على استضعاف النساء، مبرئًا الدين الصحيح من ظلم المرأة وتهميشها. (١) وتمثل ملك حفنى ناصف أحد أبرز الرموز النسائية لهذا التيار، حيث قامت دعوتها لإصلاح حال المرأة والمجتمع على أساس تفعيل قيم الدين ومبادئه وأحكامه وإعادة تفسير ما أساء السابقون تفسيره أو تعسفوا فى استنباطه، كما حملت سوء وضع المرأة على التعسف فى استخدام الشرع ضد النساء من قبل التقليديين والتفريط فى مرجعية الدين وما يؤمنه من حقوق والتزامات من قبل المتغربين. (٢)

فى تونس احتضن التيار الدينى الإصلاحى دعوة تحرير المرأة فى منشأها، تمثل ذلك على الصعيد النظرى فى إسهامات المصلح التونسى الطاهر حداد الذى وجه فى كتابه العلامة (امرأتنا فى الشريعة والمجتمع) نقدًا حادًا لأوضاع المرأة فى المجتمع التونسى والمجتمعات العربية عمومًا، وعزا الظلم الواقع على المرأة إلى الأعراف الاجتماعية التى تتمسح ظلمًا فى الدين وإلى القراءات الفقهية التاريخية المتحيزة لنصوص الشرع، موضحا الفائدة الجمة

التى تعود على المجتمع من إنصاف المرأة وإصلاح أوضاعها.[3] وعلى الصعيد المؤسسى تجسد الاتجاه الإصلاحى فى اتحاد النساء المسلمات التونسيات، الذى نشأ عام ١٩٣٦ م، كأول الحركات التونسية، برئاسة بوشيرة بن براد . وتعتبر نشأته استمراراً لمؤسسة الزيتونة بسماتها القومية والإسلامية . وقد دعا الاتحاد للانتماء العربى الإسلامى لكن عضواته كن يرفضن أوضاعهن التقليدية، واتجهن إلى قراءة النص القرآنى من رؤية جديدة تبرز الجوانب الإيجابية المتعلقة بالنساء. وقد كان هذا الاتحاد مدرسة تخرجت منها العديد من المناضلات التونسيات.[4]

وفى الهند كان مولد الدعوة إلى نهضة المرأة المسلمة من لدن تيار الإصلاح والتجديد من خلال المدرسة التى عرفت تاريخيًا باسم **"حركة إصلاح المرأة"**، وتنتمى هذه المدرسة إلى الأفكار الإصلاحية للعلامة والمفكر السير **سيد أحمد خان** التى قامت على التوفيق بين الدين الإسلامى والعلم الحديث . نشطت هذه المدرسة فى نهاية القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين، ورفعت لواء التعليم باعتباره أهم مطلب لإصلاح حال المرأة المسلمة فى الهند. ويعد من رموزها الشيخ عبد الله صاحب أول جريدة نسائية صادرة بالأوردية باسم خاتون أو المرأة. أما أبرز التجليات المؤسسية للحركة فهى جمعية حماية الإسلام ١٨٨٥، ومنظمة المرأة المسلمة التى نشأت فى لاهور سنة ١٩٠٨.

عرفت تجارب أخرى فى العالم الإسلامى بروزاً أكبر لدور التحديثيين العلمانيين فى الدعوة إلى نهضة المرأة، كما حدث فى الخبرة الإيرانية خاصة بعد الثورة الدستورية فى مطلع القرن العشرين . فى تلك الخبرة شكلت حركة المطالبة بالمساواة والإصلاح الاجتماعى والقانونى جزءاً من حركة عامة للمثقفين والنخبة من أجل تحديث الأبنية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الإيرانية مستلهمة التطور الحادث فى الغرب. ورأت تلك الحركة أن الشرط الضرورى لنهضة الأمة بشكل عام- ومن جملتها المرأة- هو علمنة العادات والقيم ومؤسسات الحياة السياسية والاجتماعية. وقد برزت فى نهاية القرن ١٩رموز علمانية تدعو لنهضة المرأة خروجًا عن السياق الدينى السائد فى المجتمع مثل **ميرزا فتحالى أخوندزاده، وميرزا أغاخان الكرمانى**. ومن الناشطات العلمانيات برزت أسماء **صديقة دولت أبادى** صاحبة صحيفة (زبان وزنان) أو صوت المرأة وآفاق برسا صاحبة مجلة جهان وزنان (أو عالم المرأة) وتاج السلطنة. وقد قام مشروع النسويات العلمانيات فى إيران على شقين: **أولهما**: الحصول على حقوق المساواة **والثانى**: أن تكون تلك المساواة فى إطار ديموقراطية برلمانية علمانية.[5]

ومن السمات التى تجدر ملاحظتها فى شأن الخطاب الأيديولوجى للنهضة، هو وجود

مفارقة نوعية بين خطابات الرجال والنساء المعنيين بنهضة المرأة فى تلك الفترة. ففى حين نلحظ اتجاها من الكتاب الرجال إلى التجريد ومناقشة العموميات وميلا إلى الحدة والتصادم، حمل الخطاب النسائى نزعة إلى الاعتدال والتوفيق واتجاها لمناقشة المشكلات العملية شديدة الاتصال بواقع حياة النساء ومعاناتهن. تسرى تلك السمة على الخطابين الإصلاحى والعلمانى على حد سواء. على سبيل المثال ففى الخطاب العلمانى نجد اتجاهًا واضحًا من الكتاب الرجال، مثل ميرزا الكرمانى وأحمد كسرافى فى إيران، وسلامة موسى فى مصر، إلى الدعوة للقطيعة الكاملة بين المشروع الحداثى ومن جملته تحرير المرأة، وبين الدين. كما يصمون الثقافة الإسلامية بالقمع والعداء للحريات ويحملونها مسئولية التخلف فى السياق الاجتماعى والسياسى. على الجانب الآخر، اتجهت داعيات النهضة من العلمانيات إلى تجنب هذا التصادم، وحاولن إيجاد جسور للصلة بين الدعوة لتحرير المرأة وبين الدين عن طريق تثوير الإسلام والبحث عن المضامين التقدمية فيه. هكذا نجد على الصعيد الحركى رابطة النساء الوطنية الإيرانية التى نشأت فى العقد الثالث من القرن العشرين كمنظمة راديكالية تضع فى صدارة أهدافها " ترسيخ واحترام تشريعات وقيم الإسلام". وفى مصر لم تجد الناشطة الليبرالية المصرية الشهيرة درية شفيق غضاضة فى القول بأن "الدين الإسلامى لا يعد مسئولاً عن حالة الهبوط التى كانت فيها المرأة المصرية فى أوائل القرن العشرين فى النواحى الفكرية والاجتماعية والأدبية، ووجدت درية شفيق لديها الجراءة لممارسة نوع من الاجتهاد (الليبرالى العلمانى) فى الإسلام، من خلال رأيها حول التمييز بين مبادئ الإسلام عامة وتشريعاته، واعتبار أن للمبادئ أولوية تجب التشريعات باعتبارها المأمور بنشرها على العالم، بينما يرتبط تطبيق التشريع بمراعاة المحيط الاجتماعى. فكانت دعوتها إلى "تغيير التشريع دون مساس بالمبادئ الدينية التى ينبغى أن تبقى دون تعديل"[٦]. وعلى هذا (الاجتهاد الفكرى)- إن جاز التعبير- بنت درية شفيق دعوتها لحظر تعدد الزوجات وتقييد حق الرجل المطلق فى الطلاق.

ب- قضايا النهضة .. التعليم والحجاب

شغلت العديد من القضايا أجندة مرحلة النهضة؛ وبين هذه القضايا احتلت قضيتان على وجه الخصوص أهمية كبيرة فى شتى بقاع العالم الإسلامى، هما قضيتا **التعليم والحجاب**. إن أهم ما يميز أجندة تلك المرحلة أن الذى حدد عناصرها هو المجتمع المدنى نفسه ممثلاً فى المصلحين من أنصار تحرير المرأة، والنخب الرائدة من النساء المتعلمات أو حتى العناصر التقليدية المناهضة لتغيير واقع المرأة.

* التعليم .. جسر العبور من الظل إلى النور

احتلت قضية التعليم- وليس المساواة- مكانة الصدارة فى تلك المرحلة من مراحل تطور

المرأة. لقد مثل التعليم فى المقام الأول الأداة الضرورية التى تؤهل المرأة بالقدرات اللازمة لممارسة ما تطالب به من حقوق المواطنة، فهو أداة لتغيير وعى النساء ومفاهيمهن وطموحهن من الإطار الضيق للمعرفة النسوية الأولية بالوظائف والأدوار التقليدية إلى الإطار الأوسع للمعرفة التى تتماس مع حدود الوطن والأمة والعالم، كذلك كانت مطالبة النساء بنصيب فى التعليم هى أول اختبار تمارس فيه النساء حقوق المواطنة بتأكيد حقهن فى المشاركة مع الرجال فى موارد ومنافع وطن يتشاركون معًا فى عضويته. وعلى الجانب الآخر فقد كان انتشار التعليم فى المجتمع شرطًا ضروريًا لنجاح الدعوة إلى تحرير المرأة من قيودها بما أنتجه التعليم من نخبة من الرجال المستنيرين الذين يدركون قيمة العلم للإنسان عمومًا ويدركون علل المجتمع، ويطرحون الأفكار للعلاج والإصلاح.

لهذه الأسباب جميعها حظيت مسألة تعليم المرأة بمكانة رفيعة لم تبلغها قضية أخرى فى مسار النهضة، إلى الحد الذى يؤرخ فيه لبدء النهضة فى أغلب خبرات العالم الإسلامى بظهور مسألة تعليم الفتيات. فى تركيا يبدأ الحديث عن نهضة المرأة بافتتاح كلية المعلمات فى عهد **السلطان عبد العزيز** (١٨٦٣) وما تلاها من افتتاح العديد من المدارس، مرورًا بإنشاء أول كلية نسائية تابعة لجامعة اسطنبول فى فبراير ١٩١٤، وفى مصر يبدأ التأريخ للمرأة على صعيد الفكر بكتاب **رفاعة رافع الطهطاوى** "المرشد الأمين للبنات والبنين" الذى شرح فيه الفوائد الجمة لتعليم النساء لكل من الأسرة والمجتمع فضلا عن الرجال والنساء على السواء، أما على صعيد الواقع فتعد مدرسة القابلات التى أنشأها **محمد على** ثم مدرسة السيوفية التى أنشاها الخديوى إسماعيل (١٨٧٣) لتعليم الفتيات تعليمًا حديثًا علامة بارزة فى تاريخ تطور المرأة سبقت الدعوات لتحريرها. وفى الهند سار تاريخ نهضة المرأة ملازمًا لتطور ونهضة تعليم الفتيات التى شهدت طفرة بين عامى ١٩٠٤-١٩١١ بفتح العديد من المدارس فى مدن بومباى وكراتشى وكالكتا وأليجراه ولاهور بفضل أنصار حركة إصلاح المرأة والجمعيات التى أنشأوها لهذا الغرض وما رصد لها من أوقاف.

لقد كان ظهور نخبة من رائدات نهضة وتحرير المرأة نتاجًا خالصًا لحركة إنشاء المدارس، سواء العامة أو الأهلية أو الأجنبية. وتثير قضية المدارس التبشيرية التى استشرى إنشاؤها فى أرجاء العالم الإسلامى، إبان ضعف الدولة العثمانية فى القرن التاسع عشر تثير لبسًا كبيرًا حول دورها الحقيقى فى النهضة النسائية. ففى بعض الخبرات كما هو الحال فى سوريا ولبنان، حيث تعيش أقليات مسيحية واسعة كان لتلك المدارس دور كبير فى إنتاج نخبة من النساء المتعلمات اللاتى لعبن دورًا مهمًا فى الدعوة لنهضة المرأة وإنشاء الصحافة النسائية فى الشام، والتى انتقلت مع هجرتهن إلى مصر.(٧) لكن تأثير تلك المدارس كان

عكسيًا فى خبرات أخرى خاصة لدى الغالبية المسلمة التى أحجمت عن دفع بناتها فى هذا اللون الوحيد المتاح من التعليم خشية فتنتهن فى دينهن. وإلى هذا السبب يُعزى تأخير تعليم الفتيات فى العديد من المناطق كالسودان التى حاربت فيها سلطة الاحتلال إنشاء مدارس أهلية تنافس مدارس التبشير؛ مما عوق تعليم الفتيات على نطاق واسع لسنوات حتى سمح للتعليم الأهلى بقيود عام ١٩٠٨، ولم يتم التوسع فيه إلا مع مطلع العشرينيات. لكن التعليم التبشيرى أسهم بشكل إيجابى فى تعليم النساء من منطق آخر هو "التحدى والاستجابة" إذ أثار هذا اللون من التعليم تحرك الغيورين على الدين من المصلحين لإنشاء المدارس الأهلية سواء بجهد فردى، كما حدث فى السودان، أو بجهد منظم، كما حدث فى الهند من خلال نشاط جمعية حماية الإسلام التى بادرت بافتتاح ٥ مدارس ابتدائية فى لاهور عام ١٨٨٥؛ بغرض الحفاظ على القيم الإسلامية للحياة ومواجهة نشاط الجماعات التبشيرية.

إن القيمة الحقيقية لتعليم الفتيات أنه كان الانطلاقة التى انبعثت منها كافة الأبعاد الأخرى لحركة نهضة المرأة، فالنخبة المتعلمة من الرائدات هن اللاتى مارسن بعد ذلك نشاط الكتابة وإنشاء الصحف النسائية والجمعيات والخطابة، وطورن عبر جهد فكرى متعمق مجمل المطالب الخاصة بالمرأة وحقوقها. فطرحت ملك حفنى ناصف التى تنتمى لأول جيل من خريجات مدرسة المعلمات السنية فى مصر مطالب راديكالية لصالح المرأة بمعيار زمانها، حين دعت فى مؤتمر دولى لطلاب الإصلاح عام ١٩١١ إلى تعليم البنات فى الابتدائى والثانوى مجانًا، وجعل التعليم الأولى إجباريًا، وفتح باب التعليم العالى لمن تستطيع منهن.[(٨)] ونادت زميلتها نبوية موسى بالمساواة المطلقة فى التعليم والعمل.[(٩)] وفى الهند كانت مؤتمرات التعليم المحمدى هى المنابر الأولى لصوت ومطالب النساء ففى مؤتمر عام ١٩٠٣م كانت أول مشاركة للهنديات المسلمات فى تظاهرة عامة تحدثن خلالها عن وضع المرأة ومشكلاتها علانية لأول مرة، ومن خلال تلك المنتديات نمت الحركة النسوية للهنديات المسلمات. وفى السودان كانت خريجات كلية المعلمات التى أسست فى أبريل ١٩٢١ هن بذور الحركة النسوية السودانية.

لكن تعليم النساء الذى احتضنه التجديديون الإسلاميون وتحمس له العلمانيون، قد واجه بدوره معارضة عنيدة تركزت فيما يعرف بالتقليديين من رجال الدين المحافظين ومراكز النفوذ الاجتماعى فى مجتمعات ذات سمات قبلية ـ إقطاعية. لقد رأى هؤلاء فى التعليم وسيلة تهدد إحكام قبضتهم وقبضة المجتمع على النساء؛ لذلك كالوا الاتهامات لتعليم الفتيات العلوم الحديثة بلغت للقول بأن هذا اللون من التعليم ضد الإسلام، وأنه وسيلة لإخراج النساء عن التقاليد. وتذكر إحدى الكاتبات أنه قد بلغ من شيوع تلك

المقولة بين العامة فى إيران : إن النساء المتعلمات كن يخفين حقيقة تعلمهن أو معرفتهن بالقراءة والكتابة (١٠) . وقد خبرت أغلب البلدان الإسلامية فى عصر النهضة حملات مطولة فى الصحافة أو عبر الكتب، حول المشكلات التى يخلقها التعليم للمرأة والمجتمع، مثل : تأخير سن الزواج، وشيوع زواج الاختلاط، وفشل الزوجات المتعلمات فى الحفاظ على الأسرة؛ نتيجة ميلهن لعدم طاعة أزواجهن . . إلخ. (١١)

***الجدل حول الحجاب**

لم تثر قضية فى التاريخ المعاصر للمرأة المسلمة من جدل قدر ما أثارت قضية الحجاب. فقد امتزجت فى هذه القضية الأبعاد الرمزية والوظيفية، واختلطت فيها الاعتبارات السياسية والاجتماعية والدينية فأعطتها طابعًا مركبًا بعيدًا عن الموضوعية، وبقدر اتساع تداول هذه القضية كان غموض المفهوم وتعدد دلالاته والتباسها.

إن أول ما يتعين الالتفات إليه هو ضرورة تناول المفهوم من منظور اصطلاحى يعنى بدلالاته فى لحظة تاريخية معينة ؛ فالحجاب فى مصطلح نهاية القرن لا يعنى نفس مفهومه فى مصطلح بداية القرن . . لم يكن مصطلح الحجاب فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ليشير إلى مجرد زى ، بل كان يشير إلى نمط حياة وسلوك ونسق للقيم، أو ما أسماه البعض بـ(الحجاب كمؤسسة). مثّل "الحجاب" فى تلك الفترة نظامًا اجتماعيًا مؤداه التزام النساء البيوت واحتجابهن عن الظهور العام، وارتبط بذلك مجموعة من التوابع القيمية والسلوكية، مثل : إدانة الاختلاط وخروج المرأة، والفصل بين الرجال والنساء والتقسيم الجامد للأدوار الاجتماعية بين العام والخاص، وعزل النساء عن المؤسسات العامة كالتعليم والعمل والسياسة . . إلخ. أما الزى الخارجى الذى يترجم تلك المعانى عندما تضطر النساء للخروج من المنزل فقد تعددت أشكاله ومسمياته فى أنحاء العالم الإسلامى بين البُردة و الحجاب و البرقع والشادور لكنها حملت كلها ذات الدلالة الاجتماعية والسلوكية. فى ضوء هذا المدلول الاجتماعى الواسع للحجاب يمكن فهم المعارك التى ثارت حوله بين أنصار التغيير والتقليديين. فالدفاع عن الحجاب كان يعنى إبقاء الوضع على ما هو عليه، بينما كان مفهوم النهضة يعنى تفكيك نظام الحجاب كنظام حياة أو تقييده . لا غرو إذن أن حمل أنصار المرأة حملة شعواء على "الحجاب،" وكان على رأسهم **قاسم أمين** فى مصر، **وجميل صدقى الزهاوى ومعروف الرصافى** فى العراق، **وأحمد كسرا** فى إيران، **وسير محمد شافى** فى لاهور بالهند. كما اعتبر رفع الحجاب/ الزى رمزا لبلوغ ثورة النساء ذروتها وأعلى درجاتها : كما فعلت الإيرانيات عام ١٩٠٦ إبان الثورة الدستورية، والمصريات بزعامة هدى شعراوى ، والسوريات فى

مظاهرة ساحة المرجة فى أوائل الثلاثينيات بزعامة ثريا الحافظ حين رفعن النقاب دفعة واحدة مطالبات بحق النساء فى الانتحاب والترشيح . وكذا فعلت مجموعة من نساء الكويت والبحرين فى الخمسينيات احتجاجًا على ما يرمز إليه الحجاب . فلم يكن الحجاب أبدًا مجرد غطاء للشعر كما آل به الحال فى نهاية القرن، بل كان غطاء ماديًا واجتماعيًا شاملاً للمرأة .

ج- الحركة الوطنية . . نقطة الانكسار والتحول من الخاص إلى العام

إذا كان جوهر النهضة النسائية كما خبرها العالم الإسلامى فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين هو خروج المرأة المشروع والمعترف به لأول مرة فى التاريخ من المجال الخاص للأسرة إلى حركة المجتمع والاعتراف لها بالحقوق المتساوية كمواطنة، فإن التحرك نحو هذا الهدف والانتقال من مرحلة الدعوة والخطاب إلى الفعل قد تم بمناسبة الحركات الوطنية التى اجتاحت العالم الإسلامى منذ مطلع القرن العشرين، وامتدت فى بعض التجارب إلى خمسينيات القرن وما بعدها .

لقد أتاحت ظروف الأزمة الوطنية لحظة نادرة للمرأة للتغلب على الصعوبات والعقبات التى حالت بينها وبين المشاركة فى الحياة العامة . فالأزمات الوطنية خلقت حالة من حالات الضرورة والاستثناء الذى فرض على المجتمع كله ترتيب أولوياته وعلى المقاومة التقليدية الشرسة إزاء خروج المرأة التخلى عن مواقفها مؤقتًا . كما أن زخم المشاعر والأفكار الذى اجتاح المجتمع فى تلك اللحظة، انتهك الأستار التقليدية التى حالت بين المرأة وشئون أمتها طويلاً؛ ففتح أمامها مجالات جديدة للوعى والإدراك تجاوزت الحدود الضيقة لبيتها وأسرتها . ففى إيران انغمست النساء الإيرانيات رغم قوة التيار التقليدى فى الكفاح من أجل حكومة دستورية (١٩٠٥-١٩١١)، وشاركن فى المظاهرات والاعتصامات والحرب الأهلية التى اندلعت فى أعقاب الحركة الدستورية بين الجيش والثوريين . وفى مصر خرجت النساء بأعداد كبيرة فى مظاهرات ثورة ١٩١٩ ، وتصدين لرصاص الاحتلال البريطانى وسقطت منهن الشهيدات، كما مارست النساء ما هو أكبر من التعبير العفوى عن الشعور الوطنى فأسهمن فى الأنشطة الرامية إلى تفعيل الثورة، مثل : الضغط المعنوى لضمان الالتزام بإضراب الموظفين، وتنظيم حملات لمقاطعة البضائع الإنجليزية، وسحب الودائع من البنوك البريطانية .

أما فى تركيا فيؤرخ لبدء تاريخ الحركة النسائية بالدور الذى لعبنه فى حركة الكفاح ضد الجيوش الأجنبية الغازية (اليونانية والبريطانية والفرنسية) التى اجتاحت أراضى السلطنة فى أزمير واسطنبول وجنوب الأناضول بعد الحرب العالمية الأولى، فقد شاركت النساء فى

الاحتجاجات والاجتماعات المفتوحة بجميع المدن التركية كما انضمت كثيرات منهن إلى الجيش الوطنى بقيادة مصطفى كمال أتاتورك وشاركن كمقاتلات فى حرب الاستقلال. فى سوريا شاركت النساء فى حركة اليقظة العربية، ومقاومة سياسة التتريك، ومساندة الثوار عام ١٩٢٥ وفى المغرب يدل التراث الشفاهى بين النساء المغربيات على وجود مشاركات نشطة غير موثقة للنساء فى الحرب التى دارت فى الريف (١٩٢٠-١٩٢٦) ضد الاستعمار الإسپانى بقيادة المجاهد عبد الكريم الخطابى، وفى المقاومة المسلحة التى استمرت ٢٦ عامًا فى جبال الأطلس الوسطى بعد إعلان الحماية عام ١٩١٢ وحتى ١٩٣٨[١٢] . وفى شبه القارة الهندية أسهمت المسلمات الهنديات فى حركة استقلال پاكستان من خلال حركة الخلافة والجناح النسائى للرابطة الإسلامية بزعامة محمد على جناح خاصة خلال المظاهرات العارمة اللاتى حشدنها عام ١٩٤٦ ، وكان دورهن مشهودًا فى أعمال الإغاثة لموجة الهجرة غير المسبوقة تاريخيا التى أعقبت انفصال باكستان عن الهند. فى الجزائر شاركت أكثر من عشرة آلاف امرأة فى حرب التحرير من خلال الخدمات الطبية واللوجستية والاتصالية والقتالية، وقدرت الإحصاءات أن بين كل خمس سيدات كانت هناك سجينة أو شهيدة. كذلك لعبت النساء خاصة نساء السوق أدوارًا مهمة فى حركات التحرير فى غرب أفريقيا ؛ فقامت نساء غينيا بدعم جهود أحمد سيكوتورى زعيم الاستقلال فى غينيا ماديا ومن خلال مد شبكة اتصالات بين الثوريين وقياداتهم، كما أدى الفرع النسائى لمنظمة تانو TANU فى تنزانيا نفس هذه الأدوار التعبوية لصالح الحركة ، أما فى نيجيريا حيث اتخذت الحركة الوطنية طابعًا أقل عنفًا متركزة على النضال الانتخابى، فقد لعبت منظمات النساء البائعات أدوارًا محورية فى دعم الأحزاب السياسية خلال الانتخابات.

تشير أغلب الدراسات التى تناولت دور النساء فى حركات التحرر فى العالم الإسلامى، إلى أن الدور الذى لعبته النساء قد أنكر عليهن أو أنهن حُرمن ثمار تلك المشاركة، فالدستور الإيرانى الذى ناضلت النساء من أجله لم يعترف لهن بحق الانتخاب والتصويت، وبعد حرب الاستقلال التركية تكتلت القوى التقليدية داخل البرلمان العثمانى حائلة دون الموافقة على قانونى،ن لصالح المرأة، هما: قانون الزُهرى، وقانون ضم النساء فى إحصاء الدوائر الانتخابية. وفى المغرب لم تشترك النساء فى المجلس الوطنى الاستشارى الذى اختاره الملك ممثلاً للفئات والمؤسسات خلال المرحلة الانتقالية ، كذلك لم يُسمح للمرأة التونسية بالمشاركة فى الجمعية التأسيسية التى شكلها الباى عام ١٩٥٥ ، وصدر القانون عام ١٩٥٦ ليقصر حق الانتخاب على الرجال، حتى تم الاعتراف لهن بذلك فى الدستور عام ١٩٥٩.

رغم ذلك ... فإن مشاركة النساء فى الحركات الوطنية لم تكن بأى حال حدثا عارضًا فى تاريخ نهضة المرأة . لقد منحت خبرة حروب الاستقلال للمرأة خبرة غير مسبوقة فى الصراع السياسى ، ووفرت لهن أرضية من المشاركة فى الشأن العام للوطن ، ثم هى قبل ذلك فجرت صيغة جديدة من الوعى والحس النضالى وتقدير الذات ، لذلك كانت نقطة فاصلة خلّفت نقلة نوعية فى مسار العديد من الحركات النسائية فى الفترة التالية وتجلى ذلك فى عديد من المظاهر : **أولها:** حدوث طفرة مشهودة فى مظاهر التعبير والمشاركة والنشاط السياسى العام متمثلة فى: نشاط التنظيمات والجمعيات النسائية والصحافة النسائية أو مشاركة النساء فى الصحف ، والإقبال على التعليم العام والعمل ونشاط الخدمة العامة . **الثانى:** هو انتقال فكر ومفاهيم الحركات النسائية إلى الفكرة النسوية بدلا من التوجه الإصلاحى - الوطنى السابق ، والانتقال إلى طرح مطلب المساواة بدلا من التعليم والتحرر من الحجاب . ففى مصر على سبيل المثال ، أعلنت الرائدة النسائية **هدى شعراوى** تشكيل الاتحاد النسائى بعد خلافها المعلن مع الوطنيين وطرحت مطالب المرأة المصرية ممثلة فى المساواة بالرجل فى فروع التعليم ، وتعديل تشريعات الزواج والأسرة بمنع تعدد الزوجات إلا للضرورة وتقييد حق الرجل المطلق فى الطلاق ، ومنح المرأة حقوق الانتخاب والترشيح أسوة بالرجال ، كما بدأ الاتحاد النسائى نشاطًا عربيًا وإقليميًا ودوليًا يقوم على الاتصال وتبادل الخبرات مع الحركات النسائية الأخرى فى المنطقة والعالم ، واتخذ مواقف مستقلة فى قضايا عربية - إسلامية أبرزها قضية فلسطين - **المظهر الثالث** هو انغماس النساء فى الصراع السياسى الأيديولوجى الذى نجم عن نجاح الثورة البلشفية وانتشار أفكارها والأفكار المعادية لها فنشأت أجنحة سياسية قوية للحركات الماركسية فى العالم الإسلامى مثل رابطة النساء الوطنية فى إيران برئاسة **محترم اسكندرانى** ، وجمعية ترقية المرأة التى انبثق عنها الاتحاد النسائى السودانى برئاسة **فاطمة إبراهيم**، واتحاد النساء التونسيات التابع للحزب الشيوعى التونسى . وفى المقابل نشأت أجنحة نسائية مماثلة فى الحركات المناهضة للشيوعية ، مثل : الحركات الشوفينية والقومية والحركات الإسلامية الراديكالية وعلى رأسها حركة الإخوان المسلمين التى برز فيها اسم **زينب الغزالى** فى مصر ، و**سعاد الفاتح البدوى** والعديد من المناضلات فى السودان .

ثانيا: المرأة ومرحلة هيمنة الدولة القومية التحديثية.

انتهت مرحلة الكفاح الوطنى ضد الاستعمار إلى نشوء مشروعات عديدة للدولة القطرية على أنقاض كل من دولة الخلافة ونظام الإدارة الاستعمارى . وإذا كان مفهوم نهضة المرأة قد ولد فى خضم عملية التحول من منظومة "**الأمة الإسلامية**" إلى منظومة

"القومية" فإن قضية المرأة دخلت بدورها طوراً جديداً بتبلور المفهوم القومى مؤسسيًا من خلال مشروع الدولة القومية.

تبنت أغلب الدول الناشئة على اختلاف أنظمتها ونخبها وأيديولوچياتها المعلنة عقيدة **(التحديث)**، بمعنى العمل من خلال سياسات الدولة على نقل المجتمع من أنساقه الاجتماعية والاقتصادية التقليدية الموروثة إلى نسق حديث حيث تُعَرّف الحداثة بالنموذج الأوروبى الغربى. مثلت قضية المرأة مكونًا محوريًا فى **مفهوم التحديث**، حيث يرتبط وضعها المتدنى ارتباطًا عضويًا ببنية المجتمع التقليدى القائم على الهيراركية الطبقية والجنسية ونمط الإنتاج الكفائى فى المجال الزراعى وضعف الحراك الاجتماعى، والفصل الحاسم بين الجنسين. وعليه فقد تبنت الدولة التحديثية بدرجات مختلفة سياسات تتعلق بتغيير واقع المرأة ودعمها كجزء من أدواتها للتحديث الاقتصادى الاجتماعى، ودعم هيمنة الدولة فى مواجهة الأنماط التقليدية للإنتاج والتنظيم الاجتماعى.

تباينت المناهج الاقتصادية للتحديث فى ظل الدولة القومية ما بين نهج رأسمالى (تركيا وإيران وإندونيسيا) أو اشتراكى (مصر، الجزائر، سوريا، العراق)، وتباينت عقائدها الرسمية من إسلامية (باكستان، السعودية) أو علمانية (تركيا، تونس) أو وسط بين هذا وذاك، كما اختلفت نظمها الدستورية (ما بين ملكية وجمهورية)، وتباينت فى قدمها وعمق خبرتها التحديثية ما بين تجارب تعود إلى عشرينيات القرن (تركيا وإيران)، وأخرى تنتمى إلى موجة التحرر الوطنى فى الخمسينيات والستينيات. ورغم تلك التباينات تشاركت تلك التجارب فى سمة جوهرية هى **مركزية السلطة وهيمنة الدولة على عملية تحديث المجتمع** بمعنى أن الدولة وأدواتها هى القوة الأساسية الفاعلة من أجل تحديث المجتمع اقتصاديًا؛ واجتماعيًا. ولعل هذا ما يفسر ثقل الظاهرة العسكرية فى تجربة نظم التحديث القومى، حيث بدت الحكومات العسكرية أكثر كفاءة وسرعة فى تحديث المجتمع وتنميته اقتصاديًا لعدم اكتراثها بالعوائق الاجتماعية والثقافية التى تعطل تلك العملية. من هذا المنطلق شهدت أغلب بلدان العالم الإسلامى باستثناءات محدودة (مثل: المغرب، والسعودية) بروز النخب العسكرية عبر انقلابات أو حركات ثورية فى تركيا وإيران ومصر وباكستان وإندونيسيا وسوريا والجزائر واليمن والعراق ودول غرب أفريقيا وليبيا، وإن تباينت تلك النظم فى درجة استقرارها ومعدلات تمدنها.

الدولة وسياسة تمكين النساء

تبنت النظم التحديثية للدولة إزاء المرأة سياسات وبرامج تقوم على دعم مركزها فى المجتمع بدرجات متفاوتة فيما يمكن أن نسميه بسياسات التمكين. **والتمكين** مفهوم يشير

إلى تلك السياسات العامة أو الإجراءات التى تهدف إلى دعم مشاركة النساء، سواء فى الحياة السياسية أو الاقتصادية أو غيرها، وصولاً إلى مشاركتهن فى صنع القرارات التى تؤثر عليهن فى مختلف مؤسسات المجتمع وتجاوز وضعية الاستضعاف والتهميش التى توارثتها النساء" .

شكلت سياسات التمكين حزمة متكاملة ذات أبعاد متعددة اجتماعية واقتصادية وقانونية وسياسية، بل إن المفهوم وجد تعبيراته فى بعض الوثائق العليا للنظم التحديثية ، تلك التى تطرح آفاق الرؤية الاستراتيجية البعيدة، والأهداف العليا للنخب والزعماء. وقد عكست تلك الرؤى اقترابًا مشتركًا قوامه الربط بين نهضة الأمة وبين نهضة المرأة، وتمكينها. ولعل هذا ما يتضح جليًا من المقارنة بين نصين أحدهما لأبى الاستقلال الباكستانى **محمد على جناح**، وآخر تضمنه برنامج النهضة الاجتماعية لحزب البعث السورى الحاكم فى مؤتمره السادس بعد توليه السلطة عام ١٩٦٣ : ففى خطاب له عام ١٩٤٤ يقول **محمد على جناح: "لا يمكن لأمة أن ترتقى إلى مراتب المجد ما لم تقف نساؤكم جنبًا إلى جنب معكم. لقد كنا ضحايا العادات الشريرة، وإنها لجريمة ضد الإنسانية أن تحبس نساؤنا داخل جدران المنزل الأربعة كالسجينات، فلا توجد عقوبة فى أى مكان أدعى للأسى من الظروف التى تُجبّر نساؤنا على العيش فى ظلها"** (١٣). أما برنامج النهضة الاجتماعية لحزب البعث فيقول: **" إن الممارسة الكاملة للديموقراطية ستبقى مبتورة ما دامت المرأة بعيدة عن الحياة العامة للمجتمع . لذا أصبح تحرير المرأة العربية ضرورة ديموقراطية إنسانية . إن النظرة الدونية إلى المرأة جزء لا يتجزأ من أيديولوجية المجتمع الإقطاعى العشائرى؛ ولهذا فإن تحرر المرأة يقع فى رأس مهمات الثورة القومية الاشتراكية. وإن بناء مجتمع عصرى ديموقراطى متحرر لا يمكن أن يكون تامًا وسليمًا إلا إذا واجه قضية تحرير المرأة مواجهة مبدئية شاملة وجريئة "** . (١٤)

تميزت سياسة تمكين المرأة فى ظل المشروع التحديثى للدولة القومية بثلاث سمات : **أولها: أن الدولة أضحت هى المحدد لأجندة المرأة وأولوياتها** ومطالبها بدل المجتمع المدنى فى المرحلة السابقة. وتعكس تلك السمة نموذج الدولة "الوصية" الذى تحركت فى إطاره أغلب تلك النظم وتعاملت من خلاله مع مفردات المجتمع المدنى، **العنصر الثانى:** هو اعتماد سياسة تمكين المرأة على **الاستخدام الكثيف للسلطة**، والذى ارتبطت مساحة المكون القمعى فيه بمقدار تخلف وضع المرأة فى المجتمع ودرجة المقاومة للتغييرات التى تسعى إليها الدولة. مصداقا لذلك فقد استخدم القانون كأداة أساسية لإحداث التغيير الاجتماعى المطلوب، إلا أن سياسات التمكين لم تتوقف عند حد الأدوات الدستورية والقانونية، بل تضافرت مع مختلف الأدوات السياسية والإعلامية الأخرى، **البعد الثالث: أن سياسة**

التمكين تحركت فى إطار شعار " المساواة" ؛ باعتباره المكون النوعى المتفق مع سياسات التحديث الطموحة. وبتبنى الدولة لآخر ما طمحت فيه النساء وطورته الحركة النسوية - ولو على سبيل الشعارات - فقد البعد النضالى المرتبط بالشعار دواعيه، وأصبحت الدولة هى الولىّ والوصى على تحقيق طموحات المرأة في المرحلة الجديدة، وهى التى تقدم للنساء كل ما طمحن إليه من مكتسبات فى صيغة المنحة والعطية.

فعلى الصعيد القانونى والدستورى نصت أغلب الدساتير على مبدأ مساواة المرأة والرجل فى الحقوق والفرصة والمكانة، وحظرت التمييز على أساس الجنس أو العرق. وفى نطاق القوانين جسدت القوانين الخاصة بالمرأة كل خصائص "مدرسة التحديث" التى تميز تجربة بلدان العالم الثالث، ومنها العالم الإسلامى. فقد قامت هذه المدرسة من حيث المبدأ على تبنى نظم قانونية وضعية مستمدة من التشريعات الغربية. لكن أغلب النظم التحديثية لم تعتمد هذا النهج التغريبى خالصًا، بل أوجدت صيغة قانونية مختلطة **أوانتقائية جمعت فيها بين هذه النظم ومصادر التشريع الإسلامى، وتجلت تلك الصيغة فى المقام الأول فى قوانين الأحوال الشخصية.**

مثل النموذج التركى الاتجاه الأول (الوضعية الكاملة المستمدة من النظم القانونية للغرب)، حيث يُقَدَم هذا النموذج فى دراسات المرأة فى الشرق الأوسط - والتى يقع أغلبها بدوره فى إطار فلسفة التحديث بكل انحيازاتها - باعتباره أكثر النظم تمكينًا للمرأة وتجسيدًا لمبدأ المساواة. ويعتمد هذا البناء القانونى على القانون المدنى التركى الصادر فى ٤ أكتوبر ١٩٢٦ ؛ ليحل محل الشريعة فى تنظيم العلاقات الأسرية. وقد صدر هذا القانون فى إطار برنامج متكامل لعلمنة الدولة على يد مصطفى كمال أتاتورك بدأ بإلغاء دولة الخلافة فى مارس ١٩٢٤ مروراً بإلغاء التعليم الدينى ووضعه تحت هيمنة الدولة وانتهاء بإلغاء النص فى الدستور على أن الإسلام هو الدين الرسمى للدولة (١٩٢٨)، والنص على علمانية الدولة (١٩٣٧). نص هذا القانون المستمد بشكل حرفى من القانون السويسرى على تحريم تعدد الزوجات، وإعطاء حق الطلاق للمرأة كالرجل، وجعل الزواج المدنى إلزامى (إلغاء الزواج الدينى)، وعدم حظر زواج المرأة المسلمة من غير المسلم، والتسوية بين الرجال والنساء فى الميراث، والاعتراف بالأبناء غير الشرعيين وتسجيلهم.

مثل النموذج التركى العلمانى لقانون الأسرة مصدر إلهام لتجارب أخرى، باعتباره تجسيدًا خالصًا لمفهوم الحداثة ينهى بلا مواربة إشكالية التنازع والتوفيق بين النموذج الحضارى الإسلامى (الذاتى)، وبين عقيدة التحديث بمصادرها الحضارية الغربية منحازاً بشكل حاسم للثانية. وكانت تونس فى ظل الحبيب بورقيبة، هى أبرز "ترددات" هذا

النموذج من خلال مجلة الأحوال الشخصية الصادرة فى أغسطس ١٩٥٦ نص القانون المذكور على توحيد تشريع القوانين الخاصة بالزواج وإلغاء المحاكم والقوانين الشرعية والملّية، كما نص على إلغاء تعدد الزوجات، ومنع الطلاق بالإرادة المنفردة للزوج ، وإلغاء سلطة الولى فى تزويج المرأة ، وتحديد حد أدنى لسن الزواج، وإعطاء المرأة الميراث كاملاً حالة عدم وجود أخ ذكر.

بيد أن أغلب المناهج القانونية فى الدول التحديثية اتبعت النهج الثانى، القائم على المزج بين القوانين الوضعية الغربية والشريعة. وعكس هذا المزج سعيًا؛ لتحقيق نوع من التمكين المنضبط للمرأة فى إطار الأسرة بما لا يطيح بالمزايا الكبيرة الممنوحة للرجل فى ظل المذاهب الفقهية المعتمدة وقراءاتها للشرع التى صارت لطول أمدها ترادف الشريعة. وتتعدد نماذج هذا التوجه بتعدد البلدان الإسلامية وتعاقب نظمها وإصلاحاتها القانونية . ويمكن الإشارة على سبيل المثال لأحد تلك التجارب ممثلاً فى قانون الأسرة الموحد الذى أصدرته حكومة أيوب خان فى باكستان عام ١٩٦١م، وقد سعى هذا القانون إلى دعم موقف المرأة فى الأسرة فى ظل مجتمع محافظ ليس من خلال الإطاحة بالحقوق الممنوحة للرجل حسب المذاهب المستقرة، وإنما من خلال "الإجراءات" التى تملك الدولة تنظيمها ، من ذلك على سبيل المثال العمل على تقييد تعدد الزوجات من خلال اشتراط موافقة الزوجة، ورفع طلب مسبب إلى مجلس تحكيم والحصول على موافقة هذه الجهة. ووضع عقد للزواج يفسح مكانًا لشروط من جانب المرأة (نكاح نامه)، والسعى إلى حفظ حق المرأة فى المهر من خلال النص على وجوب أدائه عند طلبه.

على صعيد البرامج والسياسات يمكن القول دون مبالغة: إن التاريخ سيسجل لتلك النظم وبرامجها التنموية واسعة النطاق فى **مجال التعليم، والعمل**، وتشجيع الحراك الاجتماعى، والتحضر أكبر الفضل فى إحراز أوسع التغييرات (نسبيًا) التى مست واقع المرأة ربما على مدى تاريخها القديم والحديث، وتمثل ذلك فى حصول ملايين من النساء على فرص التعليم فى ظل برامج التعليم المجانية، وإلى وصول كثيرات منهن إلى أعلى مستويات التعليم فى ظل سيادة مبدأ المساواة فى التعليم، بما ترتب على ذلك من تحولات جذرية فى حياة أولئك النساء على الصعيد الأدبى والمادى والاجتماعى ، كذلك استفادت ملايين النساء فى العالم الإسلامى من برامج **الرعاية الصحية المكثفة** التى تبنتها تلك النظم وأتاحتها بشكل مجانى؛ مما أدى إلى انخفاض هائل فى معدلات الأمراض ووفيات الحمل والإنجاب ومعدلات وفيات الأطفال. وقد أنتج هذا الوضع اعتبارا من الستينيات مشكلة سكانية عانت منها أغلب بلدان العالم الثالث وعلى رأسها البلدان الإسلامية التى عرفت

ظاهرة الانفجار السكانى التى طرحت بدورها تأثيرات بالغة على عملية التنمية من جانب وعلى السياسات العالمية؛ نتيجة ما ولدته من اختلال سكانى دولى، وموجات متتابعة من الهجرة الكثيفة إلى الغرب.

أحرزت النساء فى العالم الإسلامى كذلك طفرة على صعيد مشاركتهن فى سوق العمل والاقتصاد؛ نتيجة تزايد أعداد المتعلمات، وسياسات التنمية، وتضخم حجم الجهاز البيروقراطى للدولة، وفتح أبواب التوظيف التى بلغت حد الالتزام بالتشغيل الكامل للمتعلمين فى بعض البلدان (كمصر فى العهد الناصرى على سبيل المثال). كما ساعدت بعض الظروف الاقتصادية والدولية على دفع هذا الاتجاه قدمًا، مثل: توسع ونهضة الاقتصادات الأوروبية بعد الحرب العالمية الثانية وفتح أبوابها أمام العمالة التركية خاصة فى الخمسينيات؛ مما أدى إلى هجرة واسعة النطاق للعمالة من الذكور أفسحت الباب أمام عمالة النساء، ومنها كذلك الثروة النفطية التى أحدثت طفرة اقتصادية انعكست على التنمية فى العديد من بلدان العالم الإسلامى على رأسها بلدان الخليج العربى وإيران والعراق والجزائر وليبيا وغيرها وانعكس أثرها على العديد من البرامج الخاصة بالمرأة فى مجال التعليم والعمل. ويلاحظ أن أغلب الدول الإسلامية باستثناءات قليلة قد تبنت رسميًا مبدأ المساواة فى سياسات العمل مصدقة على ما انتهت إليه المواثيق الدولية فيما يخص عمالة النساء، والتى قامت على مبدأ تساوى أجور العمال والعاملات عند تساوى العمل،[١٥] كذلك اعتمدت تلك البلدان ما تضمنته تلك المواثيق من تشريعات لحماية وتأمين المرأة وتحسين ظروف العمل لها مثل حماية النساء من خطر التشغيل تحت سطح الأرض أو الأعمال الليلية والشاقة، وتبنت كذلك ودون عنت كبير أو نضال من الجانب النسائى تشريعات حماية الأمومة وتوفير إجازات الأمومة والرضاع. وقد أدت تلك السياسات إلى تضاعف عدد النساء فى سوق العمل خاصة فى مجال العمل الحكومى؛ فتضاعف عدد العاملات التركيات مثلا فى جهاز الخدمة العامة بين عامى ١٩٣٨-١٩٧٦ تسع عشرة مرة.[١٦]

من المكاسب الكبيرة التى أحرزتها المرأة فى تلك الحقبة **الاعتراف بالحقوق السياسية للنساء خاصة حق الانتخاب والترشيح**، وهو أحد المطالب التى نادت بها حركات النهضة وبدت فى ظل الفترة السابقة أملاً بعيد المنال. منحت الدولة القومية التحديثية للمرأة حقوق الانتخاب والترشيح فى صيغة الهبة من الدولة الأبوية الراعية لأبنائها، سواء فى شكل نصوص دستورية أو قانونية فى ظل قوانين الانتخاب (تركيا ١٩٣٤، مصر وباكستان ١٩٥٦، تونس ١٩٥٧، إيران ١٩٦٣، السودان ١٩٦٤). وقد عمدت بعض النظم

الانتخابية إلى جانب تقرير حق النساء فى المشاركة فى الاقتراع العام إلى تخصيص دوائر خاصة للنساء لدعم تمثيلهن فى المجالس المنتخبة (مثل باكستان التى خصصت للنساء نسبة ٣٪ من المقاعد إلى جانب المشاركة فى الاقتراع العام) . وفى إطار سياسات التمكين صعّدت الدولة العديد من الرموز النسائية فى مناصب رفيعة ، مثل تولى بعض الوزارات (الطبيبة نزيهة الديلمى كأول وزيرة فى حكومة عربية بعد ثورة ١٩٥٨ فى العراق ، ود. حكمت أبو زيد وزيرة الشئون الاجتماعية فى مصر عام ١٩٦٢) أو مناصب رفيعة فى الدبلوماسية (مثل رعنة ana'Ra ليكوانت خان التى عينت سفيرة فى باكستان عام ١٩٥٤) أو القضاء (تعيين تركيا القاضية ملحات روكان عام ١٩٥٤ كأول قاض امرأة فى المحكمة العليا على مستوى العالم) إلى جانب العديد من الرموز اللاتى انتخبن أو عيّن فى المجالس التشريعية .

تقييم واقع المرأة فى ظل هيمنة الدولة التحديثية

رغم أهمية التحولات التى أصابت المرأة والتى تعد قياسا بالفترات السابقة تحولات جذرية ، إلا أن المتفق عليه أن تلك التحولات لم تكن بأى حال تحولات شاملة ، كما أنها لم تنجح فى الاقتراب من الهدف المعلن لها ، وهو تكافؤ - وليس تساوى - الفرص بين النساء والرجال .

فرغم الطفرة فى التعليم ، ظلت النساء هن النسبة الأكبر من الأميين وغير المتعلمين ، خاصة فى الريف . وبدت المكاسب القانونية والتعليمية والوظيفية التى أتاحتها الدولة قصراً على تلك الطبقات والفئات التى تملك القدرة على الوصول إليها واستخدامها وهى بالأساس النخبة من الطبقات العليا والوسطى الحضرية ، بينما تفقد تلك المكتسبات الكثير من مدلولها لدى النساء القابعات فى الريف والقبائل يحوطهن سياج قوى من الأعراف والسلطة المحلية يحجب سلطات الدولة وسياساتها غير الملائمة . من جانب آخر ، فإن أعداداً كبيرة من النساء قد توقفن عند المستويات الأولى من التعليم الأساسى . وقد عزا البعض فشل السياسات التعليمية فى إحداث تغييرات حقيقية فى توجهات النساء وقيمهن التقليدية إلى توقفهن عند ذلك القسط المحدود من التعليم ، وعلى صعيد العمل اشتركت معظم تجارب العالم الإسلامى فى سمات النمو البطىء لمشاركة المرأة فى المجال الاقتصادى وفى وصولها إلى سقف معين هو ربع القوى العاملة ، إلى جانب تمركز الجزء الأكبر من قوة العمل النسائية فى قطاع العمل الهامشى وغير المنظم ، حيث الأجور البخسة أو القطاع غير المأجور . وتشير الحدود والأبعاد السابقة إلى أن ما تحقق من مكاسب للمرأة فى ظل هيمنة المشروع القومى التحديثى لا يعنى أن الدولة فى ذلك المشروع قد نذرت نفسها وانحازت بشكل نهائى وحاسم لقضية المرأة ، وإنما تأطرت **حدود التمكين** بخطط الدولة فى التحديث ، وطموحات النخبة فى البقاء ، وقدرة المجتمع التقليدى على استيعاب التغييرات .

على الصعيد السياسى تتفق أغلب التحليلات والتقييمات القطرية لتجارب البلدان الإسلامية لتلك الفترة على أن تأثير الدولة التحديثية على المرأة هو تأثير مزدوج، فإلى جانب الإنجازات الإيجابية السالفة، كان هناك تأثيرات عكسية من أبرزها **فرض قبضة الدولة وبيروقراطيتها** على حركة المرأة وتطورها، وإنهاء عناصر استقلالها التنظيمى والتعبيرى؛ مما أضاف مصادر جديدة للضغط على المرأة. فعلى الصعيد القانونى اتجهت ما يعرف بالإصلاحات التشريعية إلى إحلال السلطات الأسرية (الأب أو الولى أو الزوج) بسلطة الدولة ومؤسساتها التى اخترقت صميم العلاقات الأسرية والخاصة بين المرأة والرجل، سواء فى تأسيس علاقة الزوجية أو انفضاضها (شئون الطلاق والنفقة والحضانة . . إلخ) . ولم تقتصر سلطة الدولة على التدخل فى الموقف القانونى للمرأة، وإنما امتدت إلى سلوكها الخاص وزيها؛ ففى إيران سعت الدولة بتوجهاتها العلمانية التغريبية فى عهد الشاه رضا إلى ضرب التوجهات الإسلامية وإبراز الصورة العصرية للمجتمع على النمط الأوروبى فأصدرت قرارها بحظر ارتداء النساء الحجاب، وقامت الشرطة بنزع حجاب النساء عنوة فى الشارع؛ مما حدا بالنساء المتمسكات بهذا الزى لالتزام منازلهن وفرض الإقامة الجبرية على أنفسهن، ويعكس هذا ما سبق أن أشرنا إليه من توظيف قضية النساء لخدمة الأهداف السياسية للدولة القومية التحديثية. من جانب آخر، تجلت هيمنة الدولة بصورة بارزة فى النشاط العام والسياسى للمرأة، حيث وضعت الدولة نهاية لاستقلال المنظمات والجمعيات والصحافة النسائية التى لعبت دوراً مهمًا فى مرحلة النهضة، وذلك فى إطار سياستها العامة للسيطرة على الفعاليات السياسية عمومًا وإحكام قبضتها على النظام السياسى. وقد لجأت أغلب النخب التحديثية إلى حل الأحزاب السياسية وإقامة تنظيمات تابعة خضعت لبيروقراطية الدولة أو الحزب الحاكم ومنها تنظيمات نسائية انحصرت كل مهمتها فى تأييد كل ما يصدر عن القيادة من قرارات وسياسات؛ من أمثلة تلك التنظيمات المجلس الأعلى للجمعيات النسائية الإيرانية الذى تم تشكيله عام ١٩٥٩ تحت الرئاسة الشرفية لأشرف بهلوى شقيقة شاه إيران والذى استمر حتى قيام الثورة (بعد تغيير اسمه عام ١٩٦٦ إلى منظمة المرأة فى إيران WOI بوصفه المنظمة النسائية الوحيدة المعنية بشئون المرأة . وقد بلغت عضوية هذه المنظمة ٧٠ ألفًا معظمهم من موظفات الحكومة اللاتى منحن العضوية تلقائيًا، ولم يختلف الأمر كثيرا فى نظام ثورى ذى نزعة اشتراكية كالنظام السورى، حيث أنشئ الاتحاد العام النسائى تحت عباءة حزب البعث عام ١٩٦٧ من تجمع الجمعيات النسائية الطوعية تحت شعار الكفاح؛ لتحقيق المساواة للنساء، واستمر هذا الاتحاد بمثابة التنظيم النسائى المهيمن حتى نهاية القرن. وعلى هذا النحو سارت الأوضاع التنظيمية فى ظل الدولة المهيمنة فى مصر والجزائر وتونس والعراق وغانا ونيجيريا واليمن الديموقراطى.

ومن الملاحظ أن هيمنة الدولة على واقع التنظيم النسائى لم تتحقق فحسب عبر صيغة الممارسة الصريحة المباشرة للسلطة، وإنما تحققت تلك الهيمنة فى حالات أخرى بصور أكثر طوعية كالنموذج التركى فى ظل سطوة العقيدة الكمالية، خاصة فى فترة الخمسينيات والستينيات. لقد أباحت الدولة فى تلك الفترة حرية التنظيم، ومع ظهور العديد من الجمعيات النسائية إلا أن تلك الجمعيات اشتركت كلها فى الولاء للنظام السياسى القائم والعمل على تكريسه والنظر لمكاسب المرأة بوصفها هبة للحركة الكمالية القومية، وهكذا التزمت تلك المنظمات بنوع من التبعية والرقابة الذاتية إزاء الدولة منتجة ما اسمته سيرين تكيلى بنسوية الدولة State Feminism، (١٧) وعبرت عنه الباحثة النيجيرية أمينة ماما بمفهوم الفيموقراطية Femocracy باعتباره يشير إلى الأوتوقراطية النسائية التى توازى وتخدم الديكتاتورية العسكرية الحاكمة، مستبعدة أن تسفر تلك الأشكال التنظيمية عن التعبير الحقيقى عن مطالب وهموم النساء. (١٨)

ورغم عمومية السمات السابقة المتعلقة بهيمنة الدولة وتبعية التنظيمات النسائية، إلا أن هناك نماذج بارزة استطاعت فيها التنظيمات النسائية الاحتفاظ بفاعليتها من خلال النضال السياسى أحيانًا، أو الكمون والظهور حسب قوة وعنفوان الدولة من جانب آخر. ومن أبرز تلك النماذج النموذجان السودانى والپاكستانى؛ ويمكن إرجاع تلك السمة لدى النظامين إلى عدة أسباب، منها: عدم استقرار نظم الحكم العسكرى هناك، إلى جانب قوة المجتمع المدنى، فضلاً عن تأصل ورسوخ الخصائص التنظيمية المؤسسية فى المجتمع السياسى عمومًا والحركة النسائية على وجه الخصوص. فى ظل تلك الوضعية الخاصة استطاعت الحركة النسائية السودانية - على سبيل المثال - عبر نشاط نضالى بارز ومن خلال الالتحام بالمؤسسات والحركات السياسية والجماهيرية كالأحزاب والنقابات والحركة الطلابية استطاعت أن تحرز مكاسب مهمة على الصعيدين النوعى والوطنى؛ منها تمرير المنشور رقم ٥٤ من قاضى القضاة الذى يبطل عقد الزواج فى حالة عدم استشارة الفتاة أو رضاها، ومنها الحصول على حق التصويت والترشيح بعد تأييد ثورة أكتوبر ٦٤ لها، والحصول على الحق فى الأجر المتساوى ولو جزئيًا (١٩٦٧)، ونجاح حملتها فى تعديل قوانين العمل للحصول على حقوق المرأة فى المعاش وإجازات الوضع .. إلخ. (١٩) رغم ذلك تظل الحالتان السودانية والباكستانية حالات استثنائية لهما دواعيهما التى لا تحجب السمة العامة لسائر البلدان الإسلامية، وهى هيمنة الدولة على النشاط النسائى.

وفى المحصلة فإن من أهم الآراء والتفسيرات للإخفاقات التى شابت الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية فى المرحلة الوسيطة ذلك الرأى الذى يحيل تلك الإخفاقات إلى

الطابع الفوقى للإصلاح وتطبيقه من قبل دولة أوتوقراطية مركزية دون اعتبار كبير لبعد مشاركة الناس فى تقرير أمور تمس حياتهم وتؤثر عليهم؛ مما جعل تلك الإصلاحات مفتقدة إلى الدعم والتأييد حتى من قبل الفئات التى استفادت منها ومنهم النساء. [٢٠]

ثالثا- مرحلة إعادة الهيكلة (ما بين فعاليات العولمة والأسلمة)

إذا كان مطلع القرن العشرين قد شهد نشوء وتطور مفهوم ومؤسسة الدولة القطرية / القومية فى العالم الإسلامى، فإن الربع الأخير من القرن شهد ما يمكن اعتباره إرهاصات تحلل تلك المؤسسة/ الفكرة نحو بروز أنماط وكيانات دولية جديدة، فيما يمكن أن نطلق عليه عملية إعادة الهيكلة. ومع هذا التحلل واجهت المرأة على صعيد الواقع والأفكار معضلات جديدة.

لم تواجه الدولة القومية فى العالم الإسلامى - والعالم بصفة عامة- خلال الربع الأخير من القرن العشرين تحديًا واحدًا أو طائفة متسقة من التحديات، بل واجهت معادلة مزدوجة ذات قطبين يدفع كل منهما فى اتجاه متعارض، وتتنازع فيما بينها التأثير على بُنى تلك المجتمعات ونظمها السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية. كما تعددت مصادر تلك التحديات بين الداخل والخارج. وهذان القطبان هما: العولمة من جانب، والتفكك والتمحور الثقافى الذى ولدت فى سياقه ظاهرة الإحياء الإسلامى جانب آخر. لقد اشتركت ظاهرتا العولمة والإحياء الإسلامى (أو الأسلمة إن جاز التعبير) فى ممارسة ضغوط شديدة على الدولة القومية تعمل على نحر وإضعاف تلك الدولة ومقوماتها الفكرية من جانب، وطرح بدائل هيكلية لها من جانب آخر، لكنهما افترقا أشد الافتراق فى المشروع الذى قدمه كل منهما ومحتواه الثقافى.

تأثر واقع المرأة تأثرًا شديدًا بتلك الظروف والمتغيرات الجديدة؛ فلم يعد يجمع بين نساء العالم الإسلامى "تشابه" الظروف والتحديات، وإنما "نفس" الظروف والتحديات. فقد أفرز انكشاف الدولة القومية حالة تقف فيها كل النساء فى العالم الإسلامى بين مشروعين أو مخططين للمرأة هما: **المشروع العولمى، والمشروع الإسلامى.**

المرأة بين مشروعى العولمة والإحياء الإسلامى

تشير العولمة بشكل مبسط إلى عمليات الاختراق المنظم والكثيف التى تقوم بها عناصر وفعاليات دولية لسيادة الدولة القومية وحدود مجتمعاتها، بهدف إعادة تشكيل المنظومة الداخلية على نحو معين يتطابق مع نماذج أو مصالح تلك الأطراف الدولية. وقد اعتملت تأثيرات آلية العولمة فى الربع الأخير من القرن، نتيجة العديد من الظروف السياسية

والاقتصادية والتقنية على الصعيدين الدولى والمحلى : **أولها :** انهيار نظام القطبية الثنائية الذى نتج عن تفكك الاتحاد السوفيتى وهيمنة قوة دولية كبرى هى الولايات المتحدة ومن خلفها الغرب الليبرالى العلمانى كتكتل سياسى واقتصادى وحضارى له مصالحه ومشروعه الكونى . **والثانى** هو انتكاس تجارب التنمية المستقلة فى البلدان النامية نتيجة أسباب داخلية وخارجية كثيرة مما أدى إلى استسلام تلك الدول تباعًا لشروط مؤسسات التمويل الدولية وبرامجها التى صارت أحد أهم آليات العولمة لإعادة صياغة اقتصاد ومفاهيم تلك المجتمعات ودمجها فى النظام الاقتصادى الدولى من خلال ما يعرف ببرامج إعادة التكيف الهيكلى . **البعد الثالث** للعولمة يتمثل فى تنامى الدور الاجتماعى والثقافى لمنظمة الأمم المتحدة، خاصة فى بلدان العالم النامى فصارت آلية مهمة من آليات العولمة . وتزامن هذا الدور مع خضوع هذه المؤسسة لسيطرة القطب الدولى الوحيد (الغرب وفى قلبه الولايات المتحدة) نتيجة انهيار القوى الدولية المنافسة التى حفظت فى فترات سابقة حياد تلك المؤسسة . **ورابعًا وأخيراً** هناك تفجر ثورة الاتصالات فى العالم، خاصة عبر أدوات الإعلام الفضائى وشبكة المعلومات الدولية وتقنيات الاتصال الحديث عبر الأقمار الصناعية .

ورغم أن العولمة قد فتحت مجالات وفرص عديدة لمختلف القوى القادرة على استخدام أدواتها ، إلا أنها خضعت للقوى الأكثر نفوذا وتأثيرا على الصعيد الدولى ، وهى القطب الرأسمالى الغربى المتقدم تمثله الولايات المتحدة وأوروبا الغربية ، حتى أصبح تعبير العولمة مرادفًا لتأثير تلك القوى وامتدادًا وظيفيًا للاستعمار القديم والحديث . لقد طرحت قوى العولمة نماذجها المختلفة فى الاقتصاد (الاقتصاد الحر)، والسياسة (التعددية الليبرالية)، كما تروج أجهزتها عبر وسائل الإعلام والتأثير الثقافى المختلفة لنماذجها ونظمها الاجتماعية ، وفى هذا الإطار مثلت المرأة أحد مستهدفات التغيير نحو النموذج المأمول ، كما شكلت فى ذات الوقت أداة لإحداث التغيير نحو ذلك النموذج الاجتماعى .

يعد مشروع الأمم المتحدة بشأن المرأة هو أكثر مشروعات العولمة وضوحًا وتكاملاً بالنظر إلى وجود الوثائق التى تؤصل لأبعاده النظرية والتطبيقية ، وهو أكثرها خطورة ؛ لأنه يُقَدم تحت لافتة المنظمة الدولية الأم التى يفترض حيادها بين مختلف الثقافات ، والتى لا تزال تحظى بشرعية تمثيل العالم أجمع . ينبنى مشروع الأمم المتحدة ـ من الناحية النظرية ـ على دعامتين ـ هما : **الأولى :** منظومة حقوق الإنسان كما تجسدت فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان وفى قلبها مبدأ المساواة ، و **الثانية :** هى مراجعات عملية التنمية الاقتصادية ونظرياتها التقليدية فى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية . تلك المراجعات التى انتهت فى الثمانينيات إلى نقد المفهوم باعتباره يهمش الإنسان والأهداف الإنسانية المتمثلة فى دعم

الفرص والقدرات والخيارات المتاحة أمام البشر لحساب المعايير الاقتصادية (كنمو الدخل القومى)، وانتهت إلى طرح مشروع بديل للتنمية هو التنمية الإنسانية أو التنمية البشرية. لقد انتهى منظور التنمية البشرية إلى ضرورة دمج فئات عريضة من البشر همشتهم عمليات التنمية الاقتصادية، ومنهم الطبقات والشرائح الأكثر فقرًا والسكان الأصليين والأطفال والنساء.

برز اهتمام الأمم المتحدة المستقل بالنساء مع منتصف السبعينيات حين عقد مؤتمر المكسيك (١٩٧٥) الذى صدر عنه إعلان السنة الدولية للمرأة، وتبعها اعتماد الجمعية العامة للأمم المتحدة الفترة (١٩٧٦ـ ١٩٨٥) عقدًا عالميًا للمرأة . منذ ذلك الحين تكثفت الجهود والمشروعات الخاصة بالمرأة عبر العديد من المؤتمرات، منها ما يخص المرأة كمؤتمرات كوبنهاجن (١٩٨٠)، ونيروبى (١٩٨٥)، وبكين (١٩٩٥) ، ومنها ما يمسها بقوة كمؤتمر فيينا المعنى بحقوق الإنسان (١٩٩٣)، ومؤتمر السكان فى القاهرة (١٩٩٤)، ومؤتمر التنمية الاجتماعية (١٩٩٥) ، إلى جانب عدد كبير من المواثيق والاتفاقات الدولية، أهمها اتفاقية القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة (السيداو) ١٩٧٩ ، ووثيقة المرأة فى بكين ١٩٩٥ إلى جانب عدد آخر من التقارير الدورية آخرها تقرير المرأة فى العالم لعام ٢٠٠٠.

تشكل هذه المواثيق فى مجملها مشروع الأمم المتحدة بشأن المرأة، والذى يقوم على دعامتين: **أولهما:** مبدأ المساواة بين الجنسين فى جميع المجالات، **والثانى:** هو دمج المرأة عضويا فى عملية التنمية. وتصنف معالجة تلك الوثائق لموضوع المرأة فى شقين: **أولهما** بحثى أو رصدى يتناول مسح واقع المرأة والمؤشرات المختلفة المعبرة عن هذا الواقع. **والثانى:** سياسى يقدم تصورات أو مخططات تتعلق بصياغة واقع وحياة النساء وفق مبادئ ونماذج معينة يفترض أنها تحقق المساواة والعدالة للمرأة . وقد قدمت الطائفة الأولى من وثائق الأمم المتحدة قاعدة ثرية من البيانات الخاصة بواقع المرأة بمختلف أبعاده فى شتى بلدان العالم مع التركيز على الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية القابلة للقياس. أما النوع الثانى من الوثائق (ومن أهمها على وجه الإطلاق اتفاقية السيداو وإطار عمل بكين) فتمثل جوهر المشروع العولمى الذى يثير كثيراً من الجدل واللغط حول أسسه الفكرية وانحيازاته القيمية، بما يقتضى نوعًا من التحليل الثقافى النقدى لفلسفته وأهدافه.

ظاهرة الإحياء الإسلامى: فى الوقت نفسه الذى أطلقت فيه قوى العولمة فعالياتها لفرض أجندة بعينها من القيم والأفكار فى كافة المجالات بما عزز صورة العالم كوحدة قروية صغيرة كثيفة الاتصالات، انطلقت قوى عكسية داخل الكيانات الدولية القومية تدفع بقوة نحو التعددية والانقسام، سواء كمخرج نهائى أو كحل مرحلى نحو بناءات هيكلية أكبر. لقد أدى فشل المشروع الأممى الذى مثله الاتحاد السوفييتى وأزمة المشروع

القومى التحديثى لدول العالم الثالث. ومهد النداء الإسلامى إلى ظهور أطروحات بديلة للكيانات والتجمعات، لعل أهمها تلك الكيانات المتمحورة حول الهويات الثقافية أو العرقية الجامعة لشعوب أو جماعات معينة ويمثل المشروع الإسلامى أحد أهم وأبرز تلك المشروعات التى تحدت الدولة القومية فى الربع الأخير من القرن العشرين، ليس فقط على المستويات المحلية وإنما على المستوى العالمى.

طرح المشروع الإسلامى من جديد إحياء مفهوم الأمة الإسلامية وتفعيل الدين ومبادئه فى كافة جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية. وقد عبر هذا الاتجاه عن نفسه فى العديد من المظاهر المتباينة، منها ما هو ثقافى (طفرة الإنتاج المعرفى المكتوب، والوسائط المسموعة حول وجهة النظر الإسلامية فى مختلف جوانب الحياة)، ومنها ما هو سلوكى (ظاهرة الحجاب والتزيى الإسلامى وارتياد المساجد والمجالس الإسلامية)، ومنها ما هو سياسى، مثل: بروز دور الحركات الإسلامية الراديكالية، والثورة الإسلامية فى إيران، ومشروعات أسلمة الدولة (فى إيران، والسودان فى ظل نميرى، وباكستان فى عهد ضياء الحق، وأفغانستان تحت حكم طالبان)، ومنها ما هو اقتصادى (مثل المصارف والمؤسسات الاقتصادية الإسلامية). وقد كان للمرأة نصيب وافر فى أطروحات المشروع الإسلامى مع الاعتراف بأن المشروع الإسلامى ليس واحدًا، بل يحتمل تعددية الرؤى منها ذلك التباين العريق بين القوى الأصولية المحافظة والقوى التجديدية الاجتهادية، الأمر الذى يعكس نفسه بقوة على اختلاف الأطروحات الخاصة بالمرأة.

لقد اشتركت ظاهرة الإحياء الإسلامى مع العولمة فى اتجاه نحر وإضعاف الدولة القومية فى العالم الإسلامى وطرح بدائل هيكلية لها، واشتركت معها فى استخدام نفس آليات ثورة الاتصال؛ لتدعيم ذاتها ، لكنهما افترقا أشد الافتراق فى المشروع الذى يطرحاه للمجتمع والمرأة.

مثلت هاتان الظاهرتان أبرز مؤثرين شكلا واقع المرأة فى الربع الأخير من القرن العشرين، الأمر الذى يظهر بوضوح خلال استعراض الواقع الاقتصادى الاجتماعى، والمشكلات السياسية والثقافية التى واجهت المرأة المسلمة فى تلك الفترة.

أ- الواقع الاقتصادى- الاجتماعى للمرأة فى العالم الإسلامى خلال الربع الأخير من القرن العشرين

واجه مشروع التنمية والتحديث القومى انتكاسة- كما سبق أن أشرنا- الأمر الذى عبر عن نفسه فى ظواهر عدة منها ما هو اقتصادى، مثل: تخلى الدول عن التنمية المخططة،

وتصفية القطاع العام، والخضوع لشروط مؤسسات وجهات الإقراض الدولية، وفتح الباب أمام الاستثمارات الأجنبية، ورأس المال الخاص لمواصلة مسيرة التنمية وفق قواعد السوق، ومنها ما هو سياسى مثل: انفراط عقد تلك الدول، ومواجهة حركات تمرد وانشقاق قومى أو دينى. وقد كان لمجمل تلك الظروف تأثيراتها المؤكدة على الواقع الاقتصادى والاجتماعى والسياسى للمرأة، إلا أن تلك التأثيرات لم تكن بنفس الدرجة فى كل القطاعات والجوانب وفى كل البلدان. لقد استمرت بعض جوانب السياسات الاجتماعية، للدول النامية، ومنها الإسلامية، دون تأثر كبير ذلك أن تلك المكتسبات الاجتماعية قد صارت بمثابة حقوق أساسية للمواطنين إزاء الدول، ليس فقط تلك التى تحمل ماض اشتراكى وإنما فى الدول الرأسمالية والليبرالية العريقة بحكم سيادة نموذج دولة الرفاه. ومن أبرز تلك السياسات سياسات التعليم والصحة. (*)

استمرت البلدان الإسلامية - بصفة عامة - فى سياساتها الخاصة بتوفير التعليم والصحة كجزء من صمام الأمان الاجتماعى فى ظل وطأة سياسات الانكماش والإصلاح الهيكلى، وفى حالات أخرى كانت الثروة النفطية عاملاً مهمًا فى دفع تلك السياسات قدمًا. وقد سجلت الدول الإسلامية بأسرها ارتفاعًا فى معدلات محو أمية الإناث والقيد فى مختلف مراحل التعليم. وتضاعف معدل القراءة والكتابة فى العديد من البلدان الإسلامية ما بين ١٩٧٠ و١٩٩٠ فبلغ عدد من يستطيعون القراءة والكتابة فى نهاية الفترة فى دولة الإمارات ثمانية أضعاف عددهم فى بدايتها، وفى تونس أكثر من أربعة أضعاف، وفى السعودية وليبيا والجزائر والعراق تضاعف العدد إلى أكثر من ثلاث مرات، وبلغ أكثر من ضعفين فى تركيا وإيران وسوريا والمغرب وباكستان وغانا. (٢١) وسجلت مجموعة البلدان العربية إنجازات ملموسة فى هذا المجال ليس على مستوى الدول الإسلامية وحدها، بل قياسًا بالمناطق الجغرافية الكبرى فى العالم، فحققت دولة الإمارات المتحدة أسرع تحسن فى معدلات القراءة والكتابة بين الإناث على المستوى العالمى خلال الفترة من ١٩٧٠ إلى ١٩٩٢؛ إذ ارتفع الرقم من ٩٪ فى بداية الفترة إلى ٧٧٪ فى نهايتها.

سجلت نسب القيد فى مستويات التعليم المختلفة ارتفاعات مشهودة، فارتفعت نسبة الالتحاق فى التعليم الابتدائى بنحو ١٥٠٪ أو أكثر فى البحرين والإمارات وقطر وتركيا وإيران وتونس والسعودية وسوريا والجزائر وعمان وإندونيسيا والعراق ومصر والمغرب وأفغانستان وتشاد وجيبوتى والسنغال وبنجلاديش والسودان ونيجيريا. (٢٢) وبلغت معدلات النمو السنوى لقيد الفتيات فى التعليم الابتدائى والثانوى والعالى على التوالى ١,٢٪ و٦,٣٪ و٣,٥٪ فى جنوب آسيا، و٢,٢٪ و٨,٢٪ و١,٦٪ فى دول جنوب الصحراء، و٣,٢٪ و٧,٤٪ و٨,٣٪ فى مجموعة البلدان العربية. (٢٣)

وقد أدت تلك الإنجازات إلى تقلص الفجوة المزمنة بين الإناث والذكور فى مجال التعليم؛ ففى دول الخليج العربية ارتفعت نسبة العارفات بالقراءة والكتابة من ٣٣٪ من الذكور عام ١٩٧٠ إلى ٩٩٪ عام ١٩٩٢ ، وفى تركيا ارتفعت النسبة فى نفس الفترة من ٤٩٪ إلى ٧٧٪ ، وفى إيران من ٥٣٪ إلى ٧٤٪، وفى ليبيا من ٢٤٪ إلى ٦٧٪، وفى إندونيسيا من ٦٤٪ إلى ٨٦٪، بينما حققت دول إسلامية كبرى كمصر والمغرب وباكستان أرقامًا متواضعة على نفس الصعيد. (٢٤) كذلك سجلت البلدان الإسلامية تضاؤلاً فى الفجوة بين الذكور والإناث فى مرحلة التعليم الابتدائى؛ إذ تراوحت نسبة المقيدات من الإناث فى التعليم الابتدائى بين ٧٠٪ إلى ١٠٠٪ كنسبة مئوية من الذكور باستثناءات محدودة (باكستان ٥٥٪ وأفغانستان وتشاد ٤٩٪). (٢٥)

ما يجدر التنبيه إليه أن الصورة الوردية السابقة إنما تنصرف إلى الاتجاهات العامة للتطور، وهى صورة ترتهن مصداقيتها بوضعها فى إطار العديد من الملاحظات والتحفظات التى تشى بها الرؤية من زوايا أخرى كمية وكيفية. على رأس تلك الملاحظات التى تشير إليها كثير من البحوث والدراسات الخاصة بتعليم الإناث فى العالم الإسلامى، علاقة تعليم الإناث بظاهرة التمييز، بين الجنسين ودور التعليم فى إعادة إنتاج هذا التمييز بدلاً من العمل على الحد من منه . من مظاهر التمييز الجنسى ما يتعلق بتوجيه الفتيات إلى نوع معين من المعارف التى تعزز الدور التقليدى للإناث، مثل الإقبال على المواد الأدبية والإحجام عن مجال العلوم الطبيعية والرياضيات والعلوم المتطورة كعلوم الحاسب وغيرها، بل إن هذا التوجيه يتخذ فى بعض البلدان الطابع الرسمى بمنع الفتيات فى مستوى التعليم العالى من أنواع معينة من التعليم، مثل: الهندسة والتكنولوچيا . وتتضح عمليات التوجيه فى الإقبال المشجع رسميًا على أنواع معينة من التعليم العالى تعد امتداداً لأدوار المرأة التقليدية، مثل: المعلمات، والتمريض. ينصرف التمييز كذلك إلى الصورة المقدمة للفتاة والمرأة وأدوارها وعلاقتها بالرجل والأسرة فى المناهج التعليمية والتى تكرس الأنماط التقليدية لعلاقات الأسرة وأدوار الجنسين فى المجتمع. يتأثر تعليم الإناث بقضية التمييز المتوطن فى الثقافة التقليدية بالمجتمعات الإسلامية من زوايا أخرى، مثل: تفضيل تعليم الذكور على الإناث عندما يقتضى الأمر المفاضلة، وتأثر التعليم خاصة التعليم العالى بالاتجاهات الشائعة فى الثقافة التقليدية حول الأثر السلبى للتعليم فى تعديل قيم الإناث فى اتجاهات تتناقض مع قيامهن بأدوارهن الاجتماعية على الوجه الأكمل، مثل: طاعة الأب والأخ والزوج، وامتلاك حريات الرفض والقبول، ومعارضة مراكز السلطة الذكورية فى الأسرة . وتعد تلك الأفكار السلبية من أهم عوامل الإحجام عن التعليم

العالى للفتيات فى بعض المجتمعات المحافظة، كالمجتمع اليمنى الذى تبلغ فيه نسبة الفتيات فى التعليم العالى ١٧ ٪ . (٢٦)

على الصعيد الكمى فإن الأرقام السابقة الخاصة باتجاهات التطور، والتى تنطوى على نمو إيجابى لا تتضمن العديد من المؤشرات السلبية التى تشير إلى العديد من المخاطر المحيطة بسياسات تعليم الإناث فى العالم الإسلامى، من بين تلك السلبيات انخفاض نسب تعليم الإناث فى الريف عن الحضر، وهى مشكلة تعكس جانبًا سياسيًا يتمثل فى سوء توزيع الموارد القومية والخدمات بين المناطق الحضرية والريفية، كما تعكس فى الوقت نفسه ظواهر اجتماعية واقتصادية، مثل مشاركة الأطفال فى عمليات الإنتاج الزراعى الأسرى فى الريف بما يعد من أهم أسباب حجزهم عن استكمال التعليم. يرتبط بما سبق ارتفاع نسبة تسرب الإناث من التعليم (يقدر اليونسكو نسبة المتسربات بـ ٢٦٪ من الفتيات المسجلات فى التعليم الابتدائى بين العام الأول والخامس فى البلدان النامية، وتزيد إلى ٥٠٪ فى البلدان الأقل نموًا)(٢٧) وتزيد نسبة التسرب فى المستويات الأعلى من التعليم . أما أسباب التسرب فتعزى إما إلى سوء الخدمة التعليمية المقدمة، أو إلى فقر الأسر بما ينعكس فى الاعتماد على أبنائها وبناتها فى العمل، سواء داخل منزل الأسرة أو فى الحقل، أو فى أعمال أخرى مأجورة تدعم الأسرة ماليًا.

إن الانطباعات الإيجابية المترتبة على متابعة الاتجاهات المطردة للتعليم فى العالم الإسلامى لتصطدم بالأرقام المطلقة للأمية فى نهاية القرن، والتى تشكل محصلة الجهود التى بذلت فى مجال تعليم الإناث من جانب كل الفعاليات بما فيها الحكومات والمجتمع المدنى على حد سواء. فقد سجل تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٠ أن متوسط معرفة القراءة والكتابة بين الإناث فى البلدان النامية بلغ ٦٤٪ ، فيما بلغ فى البلدان الأقل نموًا ٤١٪. وتتجاوز عشر دول إسلامية متوسط ٦٤٪ من بينها ماليزيا وليبيا والسعودية وتركيا والأردن وألبانيا وإيران وإندونيسيا حيث تقل نسبة الأمية فيها عن ٢٦٪ من عدد الإناث. بينما تقع عشرة دول بين المتوسطين(٤١-٦٤٪) حيث تتراوح نسبة الأمية بين الإناث فيها بين ٢٦ و٥٩٪ ومنها عمان وتونس ومصر والجزائر وسوريا والعراق وغانا والسودان وچيبوتى ونيجيريا. وتقع ثمانى دول أقل من متوسط معرفة القراءة والكتابة فى الدول الأقل نموًا حيث تزيد نسبة الأمية بين الإناث عن ٥٩٪ ومنها المغرب وپاكستان وبنجلاديش واليمن والسنغال وتشاد. (٢٨) وأخيرًا فقد عرف العالم الإسلامى أسوأ كارثة ارتداد عن التعليم كحق مكتسب للمرأة، والتى تمثلت فى قرارات حكومة طالبان فى أفغانستان عام ١٩٩٧ بمنع الإناث من ارتياد المدارس والتعليم النظامى كلية فى إطار سلسلة من القرارات

التى زعمت أسلمة المجتمع ومؤسساته. وخلاصة ما سبق أن بلدان العالم الإسلامى قد ورثت من القرن العشرين ميراثًا ثقيلاً لا يزال عليها مواجهته فى سبيل نيل ثمرة الكفاح الذى بدأ مع بداية القرن ـ وقبل ذلك ـ من أجل تعليم المرأة.

استمرت **السياسات الصحية** فى اتجاه دعم المرأة مما أثمر نتائج انعكست فى العديد من المؤشرات، منها ارتفاع العمر المتوقع للإناث عند الولادة فى كل البلدان الإسلامية ارتفاعًا تراوح ما بين ١٠٤٪ إلى ١٤٩٪ فى عام١٩٩٢ قياسا إلى عام ١٩٧٠، (٢٩) كذلك توفرت للإناث فى الكثير من البلدان الإسلامية الرعاية الطبية أثناء الحمل والإنجاب بشكل شبه شامل خاصة فى مجموعة البلدان العربية، إلا أن النساء فى البلدان الإسلامية الأكثر فقرًا قد حُرمن من تلك المزايا حيث تفتقر ٩٢٪ من الإناث فى أفغانستان و٧٣٪ فى اليمن إلى المتابعة الطبية أثناء الحمل. كما تسجل الدول الأفريقية جنوب الصحراء أعلى معدل لوفيات الأمهات أثناء الوضع ومنها دول مسلمة كإريتريا التى يصل معدل وفيات الأمهات بها أثناء الوضع إلى ألف من بين كل مائة ألف سيدة، كذلك سجلت دول إسلامية أخرى أرقامًا مرتفعة ـ وإن لم تكن قياسية ـ فى معدل وفيات الأمهات كاليمن التى يصل المعدل بها إلى ٣٥٠ حالة وفاة فى كل مائة ألف حالة وضع. (٣٠) من زاوية أخرى، تشهد العديد من البلدان الإسلامية ارتفاعًا فى معدلات وفيات الأطفال الإناث مقارنة بالذكور فيما بين سن السنة والخمس سنوات (كما هو الحال فى مصر وبنجلاديش وإيران وقزاخستان والكويت وقرغيزيا وماليزيا وباكستان وطاجيكستان). ويعزو خبراء الأمم المتحدة ذلك أحيانا إلى أسباب الفقر، وما يترتب عليه من سوء التغذية، أو إلى السلوكيات التمييزية فى مجال التغذية والرعاية الصحية لصالح الطفل الذكر على حساب الطفلة الأنثى. (٣١) ويبقى سوء التغذية مصاحبًا لأعداد كبيرة من الإناث الباقيات على قيد الحياة ليصل فى بعض البلدان إلى نحو ٦٠٪ (كما هو الحال فى بنجلاديش) مسببا لهن العديد من المشكلات والمضاعفات خلال مراحلهن العمرية التالية.

على صعيد **العمل** حملت السياسات والظروف الاقتصادية مزيجًا من التحديات والفرص للمرأة المسلمة ومدى إسهامها فى النشاط الاقتصادى خلال الربع الأخير من القرن العشرين. رصدت إحصاءات الأمم المتحدة تزايداً فى نصيب النساء من قوة العمل فارتفع فى الشمال الأفريقى من ٢٠٪ سنة ١٩٨٠ إلى ٢٦٪ سنة ١٩٩٦، وارتفع فى الفترة نفسها فى منطقة غرب آسيا من ٢٣٪ إلى ٢٧٪، بينما سجلت نفس الفترة ثباتا فى منطقتى جنوب الصحراء وشرق أوروبا (التى تتوزع فيها العديد من الدول الإسلامية)، وسجلت انخفاضا فى وسط آسيا (من ٤٧٪ إلى ٤٦٪). ويلاحظ من الأرقام السابقة أن التطور فى

مجال مشاركة المرأة فى سوق العمل والنشاط الاقتصادية اتسم بالتباطؤ ولم يواز بأى حال الزيادة المضاعفة فى أعداد المتعلمات، أو الزيادة الناجمة عن تحسن الظروف الصحية للنساء. وقد اختلفت أسباب تلك المفارقة من حالة لأخرى فى بلدان العالم الإسلامى، وتنوعت ما بين عوامل سياسية وأسباب اجتماعية وثقافية؛ ففى العديد من البلدان الإسلامية (كمصر على سبيل المثال) تسببت سياسات الإصلاح الاقتصادى وبرامج التكيف الهيكلى خلال السبعينيات والثمانينيات، بما ترتب عليها من اتجاه إلى خفض الإنفاق العام والحكومى وتقليص سياسة التشغيل إلى التأثير على تدفق النساء على سوق العمالة المأجورة عبر الوظائف الحكومية. بل إن بعض الحكومات اتجهت فى سبيل تقليص العمالة الحكومية لديها إلى تشجيع النساء على التقاعد بإصدار تشريعات محفزة لذلك (مثل القانون رقم ١٩٩٢ لسنة ١٩٧٥ الصادر فى تركيا والذى يجيز للنساء التقاعد بعد قضاء عشرين عاما فى الوظيفة، ولهذا القانون نظائره فى العديد من البلدان الإسلامية الأخرى). من جانب آخر فإن الاتجاه إلى الخصخصة رافقه إحجام من قبل القطاع الخاص المتنامى عن توظيف النساء وتفضيل عمالة الذكور؛ بسبب ما ينظر إليه كأعباء مرتبطة بعمالة النساء، مثل إجازات الوضع والرضاعة، وصعوبات تشغيل النساء لساعات طويلة؛ بسبب التزاماتهن المنزلية. فى بلدان أخرى كانت السياسة الحكومية بدورها مسئولة عن هذا التباطؤ فى دخول المرأة إلى سوق العمل لأسباب أخرى؛ فرغم الطفرة التنموية التى غمرت بلدان الخليج البترولية والتى انعكست فى توسع اقتصادى غير مسبوق فى مجالات الصناعة والخدمات، إلا أن هذا التوسع لم يُغذ ككثير من التجارب العالمية السابقة من خلال دفع وتشجيع الاحتياطى النسائى على ولوج سوق العمل، وإنما من خلال استقدام العمالة بالملايين من الخارج،[٣٢] بينما ظلت النساء قوة عمل هامشية وظلت مجالات عمل النساء محصورة فى أطر معينة كالتدريس وطب النساء؛ مما أدى إلى وجود تكدس فى الطلب على تلك المجالات المحدودة أصاب سوق العمل النسائى بالتخمة والبطالة.

أما عن إجمالى إسهام المرأة فى قوة العمل عند نهاية القرن فسجل بدوره تباينا؛ ففى مناطق شاسعة تتركز فيها البلدان الإسلامية، وهى مناطق شمال أفريقيا وغرب وجنوب آسيا دارت هذه النسبة حول الثلث، بينما ارتفعت فى مناطق أخرى تتوزع فيها بعض البلدان الإسلامية كأفريقيا جنوب الصحراء ووسط آسيا وشرق أوروبا لتتراوح بين ٤٠٪ إلى ٥٠٪.[٣٣]

تتجه أغلب العمالة النسائية فى اقتصاديات البلدان الإسلامية إلى مجال الخدمات (٦٣٪ فى غرب آسيا، ٤٨٪ فى شمال أفريقيا، ٤٣٪ فى وسط آسيا، ٥٥٪ فى شرق

أوروبا) بينما اتجهت العمالة النسائية فى المناطق الأقل نمواً للتركز فى الزراعة (٦٥٪ فى أفريقيا جنوب الصحراء، و ٦٦٪ فى جنوب آسيا) وظلت النسبة متساوية بين القطاعين الخدمى والزراعى فى وسط آسيا. [٣٤] وتعد الزراعة من الأنشطة الاقتصادية التقليدية التى تعمل فيها النساء فى الريف، سواء بأجر أو بدون أجر فى إطار الزراعة العائلية ، غير أن هذا الدور لم يقترن بملكية الأرض لأسباب بعضها يعود إلى السياسات الحكومية، مثل برامج الإصلاح الزراعى وتوسيع قاعدة الملكية الزراعية فى الستينيات التى استبعدت تمليك النساء، أو لأسباب عرفية واجتماعية تمنع المرأة حقها الشرعى فى إرث الأرض للإبقاء عليها فى إطار العائلة الأبوية. [٣٥]

ويلاحظ أن الإحصاءات الرسمية تهمل جوانب مهمة من النشاط الاقتصادى للمرأة ربما تقود متابعته إلى نتائج مخالفة. أهم هذه الجوانب العمالة غير الرسمية التى تستقطب أعداداً هائلة من النساء فى العالم الإسلامى والعالم النامى، وترتبط فى الغالب بالشرائح الفقيرة من المجتمع، سواء فى المدن أو فى الريف مثل العمل فى المزارع العائلية والصناعات التقليدية أو الغذائية بالمنزل أو العمل كخادمات أو مربيات أو بائعات فى الأسواق . وتمثل النساء ثقلا كبيرا فى هذا القطاع الاقتصادى المتسع فى بعض البلدان الإسلامية كفئة البائعات وتاجرات السوق فى العديد من مدن غرب أفريقيا (فى نيجيريا ٩٤٪ من بائعى الأغذية الجائلين من النساء). وقد ازدادت أعداد تلك الفئات بشدة فى العقدين الأخيرين من القرن (عكس اتجاهات وإحصاءات العمالة الرسمية)؛ نتيجة تزايد معدلات الهجرة من الريف إلى المدن إلى جانب مؤثرات الإفقار الناتجة عن الأزمات الاقتصادية وسياسات الإصلاح الاقتصادى، مثل التضخم وتقليص الحكومات دعمها للمواد الغذائية الرئيسية وتخفيض الخدمات الحكومية؛ مما دفع أعداداً غير قليلة من النساء للعمل للوفاء بمتطلبات إطعام أسرهن. [٣٦] ورغم هذا التزايد العددى فإنه لا يعكس تحسنًا فى أوضاع العمالة الخاصة بالنساء؛ لأن هذا النوع من العمالة يتسم بطول فترات العمل والمشقة والتعرض للمخاطر ويفتقر إلى الضمانات وحقوق العمالة، كما أنه يتسم بانخفاض العائد، والتعرض للاستغلال من قبل الوسطاء. [٣٧] من جانب آخر فإن تقلص قبضة الدولة على الأسواق المحلية وإطلاق المجال أمام القطاع الخاص؛ أدى مرة أخرى لتفاقم التمييز فى النظام الاقتصادى، سواء بتفضيل عمالة الذكور أو دفع النساء إلى أنشطة بعينها ذات طابع هامشى (كالراقنات والبائعات)، إلى جانب التفاوت فى الأجور قياسًا بالرجال (قدر متوسط أجور النساء قياسا بالرجال بنسب ٨٤٪ فى تركيا، ٧٩,٥٪ فى مصر، ٦٠٪ فى سوريا، ٤٢٪ فى بنجلاديش). [٣٨]

المرأة وآثار التحضر والهجرة: شهد الربع الأخير من القرن العشرين تغيرات اجتماعية كبيرة أحدثت تحولاً فى تركيبة المجتمعات المسلمة وأثرت بشكل كبير على المرأة. لعل من أبرز تلك التحولات الهجرات الداخلية والخارجية واسعة النطاق فى كافة البلدان الإسلامية دون استثناء. فقد شهدت بلدان العالم الإسلامى حركة هجرة داخلية غير مسبوقة من الريف إلى المدن لأسباب متعددة، منها اختلال التوازن فى برامج التنمية والتحديث بالتركيز على المدن ؛ مما أدى إلى بقاء القطاع الزراعى أكثر قطاعات الاقتصاد تخلفًا وأقلها نموًا ، فضلاً عن الزيادة السكانية الكبيرة فى الريف مع ثبات مساحة الأرض ؛ مما دفع الملايين إلى الهجرة للمدن ، حيث تجرى عمليات التصنيع والتنمية على قدم وساق. لقد أدت موجة الهجرة إلى المدن التى تشمل العالم كله (حيث تضاعف عدد سكان المدن أكثر من مرة منذ ١٩٧٠ على المستوى العالمى(٣٩) أدت إلى جملة من المشكلات الاجتماعية على رأسها نشوء مدن الصفيح وأحياء الفقر العشوائية على الأطراف الحضرية . ويعيش فى تلك المناطق ملايين من البشر فى ظروف شديدة الصعوبة يسودها الازدحام والتكدس وانعدام المرافق الصحية وتدهور الظروف الاجتماعية والإنسانية . وقد انعكست تلك الظروف بشكل حاد على النساء فى شكل تفشى الأمية والفقر والبطالة والتعرض لشتى مظاهر العنف والتحرشات. وقد سجلت إحصاءات الأمم المتحدة ارتفاعًا فى ظواهر العنف الموجه للمرأة فى العديد من البلدان رغم تحفظ الجهات الحكومية الرسمية فى كشف الأبعاد الحقيقية لتلك الظاهرة، خاصة بشأن أنواع معينة من العنف؛ فما بين عامى ١٩٩٠ و١٩٩٩ كانت نسبة النساء اللاتى تعرضن للاعتداء من قبل أحد المقربين لهن ٤٥٪ فى نيجيريا، و٤٧٪ فى بنجلاديش، و٥٨٪ فى مناطق شرق وجنوب شرق الأناضول بتركيا، و٣٤٪ فى مصر ، وتنوعت أشكال العنف ما بين ضرب الأزواج والأقارب والاغتصاب وجرائم الشرف والتحرشات والجرائم؛ بسبب الدوطة (خاصة فى باكستان وبنجلاديش). (٤٠)

كذلك شهد العالم الإسلامى منذ السبعينيات موجات واسعة من الهجرات البينية والدولية المؤقتة والدائمة . اتخذت تلك الهجرات اتجاهين أساسيين، هما الهجرة إلى خارج العالم الإسلامى مثل هجرة أعداد كبيرة من مواطنى شمال أفريقيا وأفريقيا جنوب الصحراء وتركيا وپاكستان إلى أوروپا الغربية . وهناك موجات الهجرة من البلدان الأكثر سكانًا وفقرًا إلى بلدان الثروة النفطية كهجرة أعداد كبيرة من مواطنى پاكستان وبنجلاديش ومصر واليمن والأردن إلى دول الخليج العربية. وقد أحدثت موجات الهجرة تأثيرات اقتصادية واجتماعية هائلة فى الدول المصدرة والمستقبلة للعمالة على السواء تمثلت فيما نجم

عنها من حركة رءوس الأموال، وتوزيع الدخول، والحراك الاجتماعى، وبناء الأسر، ونقل الأفكار، والعادات الاجتماعية . على صعيد الأسرة فقد عززت حركة الهجرة من نمط الأسرة النووية على حساب الأسرة الممتدة، كما رفعت من معدلات تفكك الأسر فى العالم الإسلامى؛ بسبب تشتت أفرادها . وقد تأثر وضع المرأة فى المجتمع الإسلامى تأثرًا كبيرًا بظاهرة الهجرة من جوانب يصعب حصرها، حيث شمل هذا التأثير مختلف أبعاد حياة المرأة الاقتصادية والاجتماعية والنفسية. ويمكن الإشارة فى هذا المقام إلى جانبين فقط من جوانب التأثر تلك : يتعلق النموذج الأول بالنساء المهاجرات لإعالة أسرهن، وهى ظاهرة برزت منذ الثمانينيات متركزة فى جنوب وجنوب شرق آسيا وشرق أفريقيا، حيث يتم استقدام أعداد كبيرة من النساء من تلك المناطق - خاصة إلى بلدان النفط الثرية - للعمل كخادمات ومربيات وعاملات فى الفنادق وممرضات، بحيث تنقطع المرأة عن أسرتها وتصبح مورد الدخل الأساسى للأسرة، ولم يتيسر الحصول على أبحاث تتناول تحليل الآثار الاجتماعية والنفسية لتلك الظاهرة على النساء وأسرهن، غير أنه يمكن التكهن بأن الآثار الاجتماعية والنفسية السلبية لهذا النوع من الهجرة على تماسك الأسرة تكون أكثر عمقًا منها بالنسبة لهجرة الذكور بالنظر إلى الدور التقليدى للمرأة فى حفظ كيان الأسرة.

أما **الظاهرة الثانية** فتتعلق بالدور الاجتماعى لزوجات المهاجرين الباقيات فى الوطن حيث تصبح النساء مسئولات تمامًا عن إدارة شئون أسرهن ، وقد أشارت العديد من الدراسات إلى الأثر الإيجابى لهذه المسئولية فى تنمية استقلال أولئك النساء وقدرتهن على اتخاذ القرارات فى الأسرة وتنامى مهاراتهن فى الاحتكاك بالحياة والمؤسسات العامة، مثل: الأجهزة المصرفية والتعليمية والبيروقراطية إلخ. (٤١) غير أن دراسات اجتماعية أخرى أشارت إلى أهمية الأخذ فى الاعتبار فى تقدير أثر الهجرة على المرأة بالشروط الاجتماعية والبيئية حيث يتباين هذا التأثير فى المجتمعات الحضرية الأكثر انفتاحًا عنه فى المجتمعات الريفية والقبلية المنغلقة مشيرة إلى أن هجرة الأزواج قد تؤدى فى مجتمعات تقليدية وقبلية إلى أثر عكسى، يتمثل فى تزايد الضغوط والتدخلات التى تتعرض لها المرأة من قبل (ولاة أمرها) البدلاء من الذكور فى ظل هيمنة الأسر الممتدة.

ب- المرأة والمشكلات السياسية / الأيديولوجية فى الربع الأخير من القرن العشرين

تتشابك المرأة والنظام السياسى بشكل حميم ليس فقط كونها موضوعًا لهذا النظام وإنما بدورها كفاعل فيه . و تركز الأدبيات البحثية غالبًا على رصد الدور السياسى للمرأة من زاوية معينة هى مشاركة المرأة فى المؤسسات والعمليات الرسمية ، لكن هذا الاقتراب المحافظ يتجاهل جانبًا مهمًا من النشاط السياسى للنساء خارج المؤسسات، خاصة دورهن

النضالى فى ظل الحركات الجماهيرية . وفى هذا المجال الأخير يبرز تأثير صراع الأيديولوچيات والأفكار على حركة المرأة جليًا ، كذلك يدخل فى إطار رصد تداخلات المرأة مع النظام السياسى وضع النساء زمن الحرب وفى ظل الصراعات المسلحة التى تعد من المعالم البارزة للفترة محل الدراسة .

المرأة والمشاركة السياسية فى المؤسسات الرسمية : على صعيد التمثيل فى المناصب السياسية والإدارية العليا (الوزارية وما دون الوزارية) ، استمر الطابع (الرمزى) للاستعانة بالنساء فى تلك المناصب كمظهر من مظاهر تأكيد (حداثة) الدولة . فى هذا الإطار بلغت نسب مشاركة النساء فى تلك المناصب فى المناطق الكبرى التى تتركز فيها البلدان الإسلامية على النحو التالى : فى دول الشمال الأفريقى بلغت نسبة النساء ٣٪ ، فى المناصب الوزارية و٦٪ ما دون الوزارية ، وفى غرب آسيا بلغت النسب على التوالى ٥٪ و ١٠٪ ، وفى وسط آسيا ٢٪ و٣٪ ، وفى أفريقيا جنوب الصحراء ٨٪ و ١٠٪ ، وفى جنوب آسيا ٤٪ و٧٪ . (٤٢) **ويلاحظ أن جُلّ المناصب الوزارية التى تسند إلى النساء هى مناصب ذات صلة بالشئون أو الاهتمامات التقليدية للمرأة ، مثل : وزارات الشئون الاجتماعية والتأمينات أو وزارات المرأة والأسرة ، ويندر أن تتولى النساء وزارات سيادية ، مثل : وزارات الاقتصاد أو الخارجية .**

تشير كافة الدراسات التى تناولت المشاركة السياسية للنساء وتطورها فى العديد من بلدان العالم الإسلامى إلى تدنى مستويات التمثيل السياسى والمشاركة فى المناصب العليا ، رغم مرور عقود على نيل النساء الحقوق السياسية . فبينما بلغ المتوسط الدولى لتمثيل النساء عام ١٩٩٥ ٩٪ فى البرلمانات (وحيدة المجلس أو فى المجلس الأدنى منها) ، كان متوسط التمثيل فى دول شمال أفريقيا وغرب آسيا ٤٪ ، وفى جنوب آسيا ٥٪وفى وسط آسيا ٨٪ وفى أفريقيا جنوب الصحراء٩٪ . (٤٣) وعلى صعيد البلدان الإسلامية سجلت أعلى النسب عام ١٩٩٤ فى إندونيسيا والسنغال ١٢٪ ، وفى كازاخستان والعراق ١١٪ ، وماليزيا وأوزبكستان ١٠٪ ، بينما بدت تشاد استثناء بتمثيل النساء فيها برلمانيا بـ١٦٪ . فى حين سجلت العديد من الدول الإسلامية الكبرى تدنيًا شديدًا فى مستويات التمثيل ؛ مصر وباكستان وتركيا ونيجيريا ٢٪ ، إيران والأردن ٣٪ ، المغرب واليمن ١٪ . (٤٤) هذا بينما غاب التمثيل النسائى تمامًا من مجموعة من البلدان الإسلامية ، مثل : المملكة العربية السعودية والبحرين والإمارات المتحدة وقطر . ويلاحظ أن اتساع التمثيل البرلمانى فى بعض البلدان الإسلامية قد ارتبط بوجود قوانين أو تنظيمات داعمة للمرأة مثل تخصيص نسبة من مقاعد المجلس للنساء ، أو فرض الحزب الواحد الفائز دائما لحصة معينة من النساء ، كما هو الحال فى العراق وسوريا فى ظل قيادة حزب البعث . وغالبًا ما شهد تمثيل

المرأة فى البرلمان انحساراً كبيراً عند انقضاء هذا الدعم من الدولة لأى سبب، كما حدث على سبيل المثال لا الحصر عند إلغاء المحكمة الدستورية فى مصر النص الوارد بقانون الانتخاب بتخصيص ٣٠ مقعداً للسيدات بمجلس الشعب؛ مما أدى لانخفاض تمثيل النساء فى المجلس من ٣٥ مقعداً عام ١٩٧٩، إلى ١٠ مقاعد سنة ١٩٩٠ (٤٥)

تثير ظاهرة انخفاض التمثيل السياسى للمرأة قضية خطيرة، لا تتعلق بمطلب المساواة بالرجال بقدر ما تتعلق بصميم المحافظة على المصالح الحيوية للنساء، من خلال التأثير على صياغة تشريعات الزواج والأسرة والعمل التى تمس حياة ملايين النساء بشكل مباشر، إلى جانب طرح رؤية المرأة فى صياغة العديد من التشريعات التى تمس بقوة صميم حياة الأسرة، مثل: تشريعات البيئة والصحة والتشريعات الاقتصادية.

إن تفسير ظاهرة انخفاض مشاركة النساء السياسية يطرح بدورة جملة من المشكلات التى تلخص معضلة المرأة المسلمة فى نهاية القرن. يشير انخفاض عدد المرشحات إلى ثقل الأعباء الأسرية الملقاة على عاتق النساء (يدخل فى ذلك العمل للمساهمة فى الإنفاق على الأسرة) بما يقعدهن عن بذل الجهد فى العمل السياسى العام، كما يثير كذلك قضية الانحياز ضد المرأة أو عدم الثقة فى قدراتها داخل المؤسسات السياسية والحزبية التى تحجم عن طرح المرشحات النساء على قوائمها ومساندتهن، كما ينعكس فى ضعف أو غياب تمثيل النساء فى الهيئات القيادية وفى عضوية الأحزاب. (٤٦) ويثير فشل أعداد كبيرة من المرشحات قضية النظام الثقافى وموقع المرأة ومكانتها فيه كفاعل ومؤثر عام؛ حيث لا يحظى الدور العام للمرأة بتقدير فى المنظومة الثقافية التقليدية، بل ينظر إليه سلبًا قياسا بالدور الاجتماعى الأسرى لها، ويحيط بهذا قدر كبير من انخفاض الثقة فى قدرة النساء السياسية. تزيد تلك الاتجاهات الاجتماعية السلبية فى المجتمعات ذات التكوين العشائرى القبلى الذى يتبنى وجهة نظر عدائية لدور المرأة العام؛ لقد أدى تحكم تلك التوجهات العشائرى، على سبيل المثال لا الحصر، إلى تغييب المرأة عن البرلمان الأردنى لمدة عقدين بعد إقرار حقوق المرأة السياسية عام ١٩٧٤، واقترن وصولها للمجلس عام ١٩٩٣ بحملة عدائية شديدة الوطأة. وتبلغ النزعات العشائرية القبلية ضد النساء درجات هائلة من الحدة والعنف فى لحظات الصراع السياسى الذى غالبا ما تكون المرأة أحد أدواته، كما حدث إبان صدور المرسوم الأميرى الكويتى فى مارس ١٩٩٩ بإقرار حق المرأة الكويتية فى الترشيح والانتخاب حيث خاضت القوى القبلية - التى نظرت للقرار باعتباره موجها ضدها - معركة شرسة تحالفت خلالها مع القوى السلفية الأصولية واستخدمت الخطاب الدينى التقليدى كأهم أسلحتها؛ وأدى تحالفها فى مجلس الأمة إلى هزيمة المرسوم الأميرى فى

نوفمبر ١٩٩٩ وحرمان المرأة الكويتية من أحد رموز مواطنتها، بل وصياغة أهم بنود أجندة حركة المرأة الكويتية فى القرن الجديد. [٤٧]

تشير التحليلات بشأن أسباب الفشل النسبى للمرأة فى العمل السياسى كذلك إلى عوامل تخص المرأة الناشطة سياسيا، مثل الطبيعة النخبوية للنساء وعجزهن عن التواصل مع جماهير الناخبين وإقناعهم بتمثيلهم، كما تلفت تلك التحليلات النظر إلى الأسباب المتعلقة ببنية النظام السياسى ومؤسساته وقواعد اللعبة السياسية فيه، حيث صيغت تلك المؤسسات وفق قواعد للاتصال والصراع والتحالف تناسب الذكور وتعمل كعناصر طاردة للنساء. ويلفت بعض الكتاب النظر إلى حقيقة أن النساء اللاتى ينشطن بشكل فردى فى المجال السياسى هن من يتبعن تكتيكات ذكورية فى الصراع والتحالف. ولعل هذا ما يظهر من تتبع سيرة العديد من الرموز النسائية البارزة التى حققت مكاسب على طريق العمل السياسى والانتخابات. فمن قبيل المفارقات أن العالم الإسلامى رغم القصور الشديد فى تمثيل النساء تمثيلا يوازى ثقلهن فى المجتمع ومشاكلهن، ورغم ما يعترى وضع ومكانة النساء الاجتماعية من تحديات إلا أنه كان سبّاقًا فى تقديم قيادات نسائية حكمن بلادهن وقدن أحزابًا جماهيرية فى القرن العشرين مثل: البيجوم خالدة ضياء (رئيسة وزراء ١٩٩١-١٩٩٦) والشيخة حسينة واجد (رئيسة وزراء ١٩٩٦-) وكلاهما فى بنجلاديش والسيدة بيناظير بوتو (رئيسة وزراء ١٩٨٨-١٩٩٠، ١٩٩٣-١٩٩٦) فى باكستان، والسيدة تانسو تشيللر (رئيسة وزراء ١٩٩٣-١٩٩٦) فى تركيا، ميجاواتى سوكارنوبوترى (نائبة رئيس الجمهورية الإندونيسية ١٩٩٩ ثم رئيسة للجمهورية ٢٠٠١).. إن متابعة السيرة السياسية والسلوك السياسى لأولئك الرموز لا تطرح أى اختلاف أو تميز فى الممارسة عن زملائهن من الذكور، كما لا تشير إلى التزام أكبر إزاء قضايا ومشكلات المرأة، بل تركيز على القضايا القومية العامة والصراعات السياسية بين الأحزاب. ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى الحديث عن أن النساء لسن فقط غير ممثلات بشكل كاف فى النظم السياسية، بل يساء تمثيلهن من قبل النساء النخبويات اللاتى يتبنين فى الغالب برامج سياسية على أساس مصالحهن الطبقية، بل أحيانًا تتعارض أنشطتهن مع مصالح الأغلبية من النساء. [٤٨] وأخيراً تشير إحدى الدارسات العربيات إلى أن وجود المرأة السياسى (إذ يتضاءل كمرشحة) فإنه يختزل فى دورها كناخبة وينظر له فى ثقله الكمى لا النوعى، بل إن حتى هذا الدور كثيراً ما يُغمَط كذلك؛ بسبب النزاهة المشكوك فيها للانتخابات فى كثير من النظم. [٤٩]

وأخيراً فقد شهدت نهاية القرن العشرين عددا من التطورات الإيجابية على صعيد حصول النساء على حقوقهن السياسية فى منطقة تعد أكثر معاقل التقاليد القبلية فى العالم

الإسلامى، وهى منطقة الخليج والجزيرة العربية، حيث أقر للنساء فى قطر والبحرين عام ١٩٩٩ بالمشاركة فى الانتخابات البلدية توطئة لتطور دورهن مع تطور النظام السياسى القبلى نفسه نحو مزيد من الديموقراطية. وفى تطور أكثر تواضعًا سمح للنساء بحضور مجلس الشورى السعودى.

النساء والنضال السياسى: تمثل الأنشطة النضالية للنساء الشق الأكثر أهمية وفاعلية من النشاط السياسى للنساء فى العالم الإسلامى، حيث يمكن تعريف حركة النضال النسائى بوصفها: الحركة التى تنشأ خارج مؤسسة الدولة على أساس الدعوة إلى التغيير طبقًا لمرجعية أيديولوچية معينة. وقد اتجهت حركات النضال النسائى خلال الربع الأخير من القرن إلى وجهتين أساسيتين، هما: التوجه النسوى العلمانى، والتوجه الإسلامى الإحيائى.

برز النشاط النسوى العلمانى كنشاط مستقل فى الثمانينيات نتيجة العديد من الظروف والمحفزات الداخلية والخارجية؛ فقد ظهرت العديد من المنظمات النسوية نتيجة الانسلاخ أو الانشقاق عن المنظمات الماركسية واليسارية التى منيت بنكسة على صعيدى الفكر والواقع. واتجهت تلك الجماعات المنشقة (كالعديد من منظمات المغرب وتركيا على سبيل المثال) اتجهت إلى تبنى أيديولوچية نسوية بديلة تفسر مجمل الواقع من منظور المرأة، وذلك عبر مراجعات فكرية انتهت إلى أن فترة التبعية والانضواء تحت مظلة الأحزاب الجماهيرية وأيديولوچياتها لم تسفر إلا عن تهميش قضايا النساء وشل حركتهن، وأنه قد حان الوقت لبلورة وعى نسوى مستقل.

وقد أسهم فى نشأة وتطور الجماعات النسوية فى الفترة المذكورة طائفة من العوامل المساعدة، مثل: الضعف العام الذى منى به اليسار مع تدهور الاتحاد السوڤيتى، واتساع هيمنة الغرب الليبرالى عالميًا، وفى بعض الحالات كتركيا كان ضعف اليسار؛ نتيجة ضربه بصورة مباشرة وقاسية، كما حدث فى ظل انقلاب سبتمبر العسكرى عام ١٩٨٠، مما ساعد بقوة على انفصال واستقلال النسويات هناك إلى حد وصم حركتهن بأنها ربيبة النظام العسكرى.[٥٠] فى حالات أخرى، كان نمو التنظيمات النسوية جزءًا من حركة عامة لنمو المجتمع المدنى فى ظل أزمة نظم التحرر الوطنى ومشروعها الحداثى التنموى، وتدهور خطابها السياسى واستحكام سلطويته، كما حدث فى تونس.[٥١] فى أحيان أخرى، كان نشوء المنظمات النسوية فى الثمانينيات نتاجًا لتحديات قوية، مثل: نشأة منتدى عمل المرأة WAF فى باكستان الذى يعد من أهم وأقوى الحركات النسوية على مستوى العالم الإسلامى خلال عقد الثمانينيات، وقد ولد المنتدى عام ١٩٨٠ لمواجهة برنامج أسلمة القوانين الذى تبناه الجنرال ضياء الحق فى إطار محاولة كسب مشروعية

للبقاء والحكم، وقد اتجه ضياء الحق فى سبيل ذلك إلى التحالف مع الجماعات الأصولية المتشددة وتبنى نهجها فى قراءة وتفسير الشرع، حيث تجلى تشدد تلك القراءة، بصفة خاصة فى النصوص التى تمس المرأة فى تشريعات الحدود والشهادة والتشريعات الجنائية، كما تجلى عبر نهج أجهزة الدولة كالشرطة والقضاء والإعلام الذى قام على التضييق على النساء ومحاصرة وجودهن فى الحياة العامة .(٥٢)

أما العوامل الخارجية المساعدة فبدا تأثيرها حاسمًا فى جميع الحالات متمثلاً فى الطفرة التى حدثت فى دراسات المرأة والفكر النسوى فى الغرب، ليتحول إلى أيديولوچية مستقلة وموازية لليبرالية، تقوم على تأصيل مفاهيم ورؤى نسوية، خاصة للتاريخ والعلم والقضايا العالمية، وعلى صعيد الخطط والبرامج والسياسات مثلت جهود الأمم المتحدة السابق الإشارة إليها عاملاً حاسمًا. وقد أسهمت العوامل السابقة فى دعم الحركات النسوية فى العالم الإسلامى من خلال سبل أهمها تخصيص مصادر سخية للدعم المالى والفنى من الجهات الدولية المانحة والأمم المتحدة التى ركزت جزءًا مهمًا من رهانها نحو التغيير على المنظمات غير الحكومية، كما وفرت تلك المصادر الخارجية إطارًا جاهزًا من الأهداف والمفاهيم والحلول والبرامج والسياسات ومفردات الخطاب. وبهذين العاملين معًا لعب المتغير الدولى دورًا مهمًا فى تدعيم وبلورة البنى التحتية والفوقية وصياغة خطة وتوجهات للحركة النسوية فى العالم الإسلامى فى الربع الأخير من القرن.

أولت المنظمات النسوية اهتمامًا كبيرًا لقوانين الأحوال الشخصية، والتمييز القائم فى قوانين الإجراءات والقوانين الجنائية والمدنية (مثل قوانين الجنسية التى تقصر نقل الجنسية للأبناء عن طريق الأب)، كما أثارت تلك المنظمات قضايا مجتمعية أسهمت الأمم المتحدة ومنظمات حقوق الإنسان فى وضعها فى إطار الاهتمام والوعى مثل العنف الموجه ضد المرأة؛ وفى هذا الإطار تُذكر حملة المنظمات النسائية التركية ضد ضرب الزوجات فى اسطنبول عام ١٩٨٧، والمؤتمر النسوى الذى عقد فى أنقرة عام ١٩٨٩ ضد "القهر الذى تتعرض له النساء فى كل المؤسسات". كذلك يشار إلى الحملة العنيفة التى ثارت فى مصر فى التسعينيات بشأن الحد من الختان بعد إثارته دوليًا، والحملات النسوية فى كل من الأردن وپاكستان ضد جرائم الشرف والقوانين التى تتسامح إزاءها. وقد اتبعت الحملات النسوية العديد من التكتيكات المستحدثة مثل: تنظيم المؤتمرات و المسيرات والنشر وتقديم العرائض وجمع التبرعات والتوقيعات وتنظيم الإضرابات عن الطعام .. إلخ. وقد صادفت بعض تلك الحملات نجاحًا مثل نجاح حملة منتدى عمل المرأة WAF فى پاكستان فى إجراء تعديلات مهمة على قانون الإثبات يقلص من العناصر التمييزية فيه، والنجاح

النسبى فى حملة الختان فى مصر فى تنظيم والحد من هذه العملية . إلا أن بعضها أخفق مثل الحملتين الباكستانية والأردنية ضد جرائم الشرف، حيث رفض البرلمان فى كلتا الدولتين إجراء أية تعديلات لتشديد العقوبة ضد مرتكبى هذه الجرائم. من جانب آخر، فإن المنظمات النسوية قد كرست بحكم تحالفها مع الأمم المتحدة جانبا مهمًا من نشاطها لممارسة ضغوط داخلية على حكوماتها بشأن موقفها من الاتفاقات الدولية بشأن المرأة، من ذلك ما شهدته العديد من البلدان الإسلامية من حملات نسوية لدفع الحكومات إلى التوقيع على اتفاقية القضاء على كل أشكال التمييز ضد المرأة أو إزالة تحفظاتها بشأنها .

رغم غلبة خطاب حقوق الإنسان والخطاب الليبرالى العلمانى على التنظيمات النسوية، إلا أن هذا الخطاب لم يخل من تناقضات ومواءمات عكست تأثيرات الواقع المحلى وصراعاته . قدمت الحركة النسوية التركية نموذجًا لذلك فرغم ادعائها الانتماء لحركة المجتمع المدنى، بل والقيام بدور طليعى فيه إلا أنها مثلت امتدادًا للدولة فى وجه المجتمع فى بعض المناسبات . من ذلك تحريضها الدولة على تبنى موقف متشدد إزاء خيارات المواطنين الإسلامية فى حياتهم اليومية، كما حدث إبان المؤتمر العام المنعقد حول المرأة فى أنقرة (من ٥ إلى ٨ ديسمبر عام ١٩٧٥)، والذى ضم ممثلات ٢٧ جمعية نسوية حيث دعت مقررات المؤتمر الدولة إلى اتخاذ إجراءات حازمة؛ لتطبيق القوانين العلمانية بمنع الناس من الاستمرار فى تقديم المهور وإقامة مراسم زواج ذات طبيعة إسلامية إلى جانب الزواج المدنى المنصوص عليه قانونًا . (٥٣) هكذا اتبعت الحركة النسوية التركية سياسة مزدوجة إزاء حقوق المرأة مثّل العداء للإسلام حدًا أساسيًا فيها، وبينما تعتز الحركة النسوية التركية فى تاريخها الحديث بمظاهرة عام ١٩٨٩ التى نُظمت للدعوة لإلغاء المادة الواردة فى قانون العقوبات بشأن تخفيض عقوبة الاغتصاب إلى الثلثين إذا كانت الضحية عاهرة، حيث رددت المتظاهرات شعار "كلنا عاهرات" دفاعًا عن أهداف حملتهن، فإن تلك المنظمات النسوية لم تتبن موقفًا مماثلاً إزاء قمع السلطات التركية لآلاف النساء المحجبات ومنعهن من الدخول بحجابهن إلى مؤسسات التعليم والعمل، ولم تشهد تركيا مظاهرة واحدة للجماعات النسوية ترفع ذلك الشعار "كلنا محجبات" والذى عُدّ خطيئة فى نظر النظام العلمانى المتطرف هناك . تجلت مواءمات الخطاب وفق اعتبارات الواقع المحلى كذلك لدى الحركة النسوية الباكستانية فى التسعينيات؛ فبينما تبنت الناشطات العلمانيات فى خطابهن الداخلى مبادئ وأفكار الخطاب النسوى والعولمى، إلا أنهن اتبعن فى خطاب الرأى العام ذى الثقافة الإسلامية تكتيكات مختلفة استخدمن خلاله الخطاب الإسلامى فى ضرب النظريات الأصولية التى قام على أساسها برنامج الأسلمة الباكستانى . وقد استعانت الحركة فى ذلك بعدد من رجال الدين والقانون المستنيرين . (٥٤)

النساء فى الحركة الإسلامية : برز الوجود النسائى فى الحركة الإسلامية منذ السبعينيات فى إطار حركة أوسع تسعى لإحياء الثقافة الإسلامية وتأكيد الهوية وأنماط السلوك الإسلامى . وعلى خلاف التيار النسوى لم ينسلخ التيار النسائى الإسلامى من صفوف وأيديولوچية حركته الأم ولم يطور رؤية خاصة بالنساء، بل قامت الروافد النسائية بدعم الأهداف والتحركات العامة للتيار الأوسع الذى يضمها . كذلك، فإن النشاط النسائى الإسلامى لم يتميز - بصفة عامة - بالطابع المؤسسى التنظيمى الذى غلب على التيار النسوى؛ [٥٥] اتخذ التيار النسائى الإسلامى كسمة غالبة طابع الحركة الجماهيرية أو الشعبية وهذا ما جعله أكثر اتساعًا وقاعدية مقارنة بالطابع النخبوى للحركة النسوية العلمانية . ورغم ذلك فقد تفاوتت خبرات النساء داخل التيارات والحركات الإسلامية تفاوتًا كبيرًا من حيث قدرات التعبئة والتنظيم ودرجة التسييس، فقد ضرب النموذج الإيرانى للمشاركة النسائية فى الثورة ١٩٧٩ أعلى درجات التسييس والتعبئة . كذلك برزت تلك السمة فى حركة الدفاع عن المحجبات فى الجامعات التركية فى نهاية الثمانينيات والتسعينيات، وفى حركة نساء جماعة العدل والإحسان فى المغرب، والجماعات الإسلامية فى ماليزيا وإندونيسيا . على الجانب الآخر، تعكس نماذج أخرى درجات أقل تسييسًا وأكثر ذوبانًا فى الحركة الاجتماعية يجمع بين النساء فيها بعض المظاهر والسلوكيات الإسلامية، مثل الارتداء الطوعى للحجاب تعبيرًا عن اختيار حر وولوج المساجد وحضور الخطب والمجالس الدينية، وهذا هو النمط الشائع فى عدد آخر من البلدان الإسلامية كمصر على سبيل المثال .

لعبت القواعد النسائية فى الحركة الإسلامية أدوارًا مشهودة فى الصراع السياسى فى العالم الإسلامى خلال الربع الأخير من القرن العشرين . على رأس تلك الأدوار يأتى دور النساء إبان الثورة الإيرانية، حيث شاركت النساء مشاركة واسعة النطاق فى كل العمليات التى سبقت الثورة وواكبت اندلاعها، وهى مشاركة غير مسبوقة ليس فقط فى تاريخ إيران، بل على نطاق العالم الإسلامى . [٥٦] ورغم تعرض النساء لجانب كبير من القمع والضبط فى ظل سطوة النظام الثورى ، إلا أنه مع استقرار الدولة وتراجع وزن المتشددين وبروز دور الإصلاحيين عادت المرأة بقوة إلى صفوف النخبة وحركة الشارع على السواء؛ لتلعب دورًا مهما فى السياسات الإيرانية برز بشكل كبير فى دعم المرأة لانتخاب الرئيس الإيرانى الإصلاحى محمد خاتمى عام ١٩٩٧ ،وفى دعم فرص فوز الإصلاحيين فى مجلس الشورى الإيرانى .

من الأدوار البارزة لحركة النساء المسلمات دورهن فى تركيا دفاعًا عن الثقافة والهوية

الإسلامية للمجتمع التركى . فى هذا الإطار جاءت مظاهرات الإسلاميات فى الثمانينيات والتسعينيات للدفاع عن حقوق طالبات الجامعة والموظفات المحجبات الدخول إلى قاعات الدرس وأماكن العمل فى وجه التمييز المقنن ضدهن من قبل السلطات العلمانية . وقد تصاعدت تلك الحملة إلى ذروة المواجهة إبان أزمة النائبة المحجبة مروة قاوقجى التى طردها النظام من البرلمان وحرمها الجنسية؛ بسبب حجابها . ويمكن القول بأن قضية الحجاب قد تجاوزت حدود مدلولاتها المباشرة؛ لتتخذ أبعاداً سياسية رمزية أكثر خطورة، حيث أصبحت رمزاً للصراع حول مستقبل تركيا بين مشروع أوروبى علمانى ومشروع إسلامى، ولعل هذا ما يفسر الضراوة التى تتعامل بها النخبة العلمانية مع ظاهرة الحجاب باعتبارها عملاً موجهًا ضد شرعية النظام بأسره، وقد خاضت الإسلاميات صراعهن فى تركيا باستخدام وسائل عديدة، منها : التظاهر والبرقيات والإضراب عن الطعام والحملات الإعلامية عبر الكتب والصحافة الإسلامية .(٥٧)

تعترى ظاهرة النشاط النسائى البارز فى أوساط حركات الإسلام السياسى، كذلك العديد من الإشكاليات بعضها يمثل معضلات جوهرية، مثل : غياب إسهام فكرى قوى تستند إليه تلك الحركات، حيث تكتفى إما بالمبادئ العامة لإنصاف الإسلام للمرأة أو بالموروث الفقهى التقليدى الذى لا يمكن تفسيره بأى حال لصالح المرأة . وفى كل الحالات حتى تلك النادرة التى يظهر فيها منظور تجديدى (كنشاط حركة مجاهدى خلق الإيرانية التى تحظى فيها النساء بمكانة ممتازة تستند على الدمج بين إسهامات المفكر الإيرانى على شريعتى والأيديولوچية الماركسية) فإن الحركات النسائية الإسلامية تبدو معتمدة إلى حد التبعية على ما ينتجه الرجال، ولا تساهم بأدنى دور فى إنتاج هذه القاعدة التى تتحرك على أساسها . كذلك فإن تلك الحركات تحمل - بحكم طابعها الجماهيرى - كثيرا من الخلط بين ثوابت الإسلام كدين وشريعة من جانب، ومتغيرات الفقه والفكر الإسلامى من جانب آخر .

ويلاحظ أن بعض الحركات النسائية الإسلامية تجرى مواءمات فى خطابها السياسى بما يتوافق مع المناخ والبيئة السياسية؛ كتلك المواءمات التى تقوم الحركات النسوية العلمانية؛ من قبيل ذلك استناد خطاب الإسلاميات فى تركيا للدفاع عن حقوقهن إلى أنساق فكرية تتناقض مع منظومتهن الفكرية، مثل العلمانية وما تحتويه من منظومة حقوقية .(٥٨)

أخيراً لقد شهدت خبرة النضال السياسى للمرأة المسلمة فى الربع الأخير مناسبات عديدة تصاعد فيها التناقض بين التيارات العلمانية والإسلامية؛ ففى باكستان تصادمت الحركة النسوية العلمانية فى الثمانينيات غير مرة مع الأجنحة النسائية الإسلامية فى "جماعة إسلامى" وجناح الطلبة، وفى الكويت تصادمت النساء المطالبات بالحقوق

السياسية مع مواطناتهن فى التيار الإسلامى إبان أزمة التمثيل السياسى فى الكويت، كما تصادم التياران فى المغرب بمناسبة الجدل حول مدونة الأحوال الشخصية الجديدة التى اقترحتها حكومة عبد الرحمن اليوسفى فى إطار ما يعرف بخطة الدولة لدمج المرأة فى التنمية، والتى تتماهى مع مشروعات الأمم المتحدة لإنجاز توصيات مؤتمر بكين. وأخيراً فقد امتد التناقض إلى داخل التيار الإسلامى نفسه ممثلا فى التناقض بين ممثلات الجماعات الإصلاحية والمتشددة حول توجه النظام الإيرانى نحو الانفتاح فى التسعينيات.

النساء والنزاعات المسلحة فى العالم الإسلامى:

من الظواهر البارزة خلال الربع الأخير من القرن العشرين تفكك العديد من الدول التى نشأت نتاجًا لاتفاقات ما بعد الحرب العالمية الثانية أو لثورات وحركات التحرر الوطنى. ساعد على ذلك التفكك العديد من العوامل، أهمها على الصعيد الدولى انهيار نظام القطبية الثنائية، وعلى الصعيد المحلى كانت التعدديات العرقية والدينية والعشائرية والتوترات من أهم العوامل التى أدت إلى ارتباط التفكك بحروب أهلية طاحنة. وقد ابتُلى العالم الإسلامى بعدد من أخطر وأدمى الصراعات التى تفجرت فى العالم خلال العقود الثلاثة الأخيرة بدءا من الصراع بين باكستان الشرقية وباكستان الغربية وما ترتب عليه من حرب بين الهند وباكستان أسفرت عن نشأة بنجلاديش (١٩٧١-١٩٧٢)، وحرب التحرير الإريترية ضد أثيوبيا، والصراع المسلح فى أفغانستان منذ نهاية السبعينيات(أولاً ضد الغزو السوفييتى ثم الحرب الأهلية بين الفرقاء الأفغان)، إلى جانب ما سبق كانت هناك مآس الحرب الأهلية اللبنانية، و تفكك الاتحاد السوفييتى وما تولد عنه من فرز وحروب عرقية ودينية، مثل: الحرب بين أرمينيا وأذربيجان، والحرب الأهلية الطاجيكية (١٩٩٢-١٩٩٣)، والحرب فى الشيشان فى مطلع التسعينيات وفى نهايتها. كما كانت الحرب العراقية الإيرانية والغزو العراقى للكويت والحملة العراقية ضد الأكراد فى الشمال، والشيعة في الجنوب عام ١٩٩١، والحروب الأهلية الناشئة عن تفكك الصومال والحرب الأهلية المزمنة فى جنوب السودان، والصراع المسلح حول الصحراء المغربية. كان هناك أيضًا التفكك العنيف للاتحاد اليوغوسلافى وما ترتب عليه من حرب ومذابح وتطهير عرقى فى البوسنة والهرسك (١٩٩٢-١٩٩٦)، ثم فى إقليم كوسوفا ١٩٩٨، والحركات الانفصالية فى إندونيسيا (تيمور وأتشية وغيرها)، وأخيرا هناك الأزمة المزمنة للاحتلال الاستيطانى الصهيونى لفلسطين والتى تعد من أخطر مخلفات المرحلة الاستعمارية.

من بين الأبعاد الكثيرة لتلك الصراعات فإن ما يعنينا فى هذا المقام، هو الآثار والعواقب الاجتماعية التى تمس صميم حياة المدنيين باعتبارها الأوثق صلة بواقع النساء.

فرغم التأثير المدمر لشتى أنواع النزاعات المسلحة يبقى أشدها تدميراً من هذا المنظور هو الحروب الأهلية التى تدور رحاها داخل المدن؛ ففى تلك الحالات تتخذ الحرب وقودها من المدنيين من النساء والأطفال والمسنين والرجال العزل الذين يتعرضون لعمليات القتل والتدمير والقصف والتهجير القسرى والمذابح الجماعية والاغتصاب؛ وقد شكلت النساء والأطفال على سبيل المثال فى حرب كوسوفا نسبة ٨٠٪ من الضحايا .(٥٩)

وتعد ظاهرة اللاجئين والنازحين قسراً من أكبر المآسى الناجمة عن الحروب خاصة الحروب الأهلية، حيث شهد العالم الإسلامى؛ نتيجة للنزاعات السابقة أكبر تحركات الهجرة القسرية والنزوح خلال الفترة محل البحث ، وقد أمكن لمنظمات الإغاثة الدولية إعادة توطين ملايين اللاجئين بعد انتهاء النزاعات، إلا أن أعداداً كبيرة من اللاجئين لا تزال متمركزة فى العديد من أنحاء العالم الإسلامى فعلى الأراضى الإيرانية يوجد أكبر عدد من اللاجئين فى العالم يزيد فى مجموعه على ١,٨ مليون معظمهم من لاجئى أفغانستان ، وتستوعب باكستان بدورها ١,٢ مليون من اللاجئين الأفغان، ويستقبل السودان نحو ٤٠٠ ألف من إريتريا وأثيوبيا، كما يصدر نحو نصف مليون إلى الدول المجاورة نتيجة حربه الأهلية، وتستقبل الجزائر نحو ١٦٥ لاجئ صحراوى، كما يوجد عشرات الآلاف من اللاجئين من مخلفات الحروب الأهلية فى أذربيجان وإندونيسيا والجمهوريات اليوغوسلافية، بينما يشكل اللاجئون الفلسطينيون أكبر لاجئى العالم تعداداً منهم ٣,٦مليون مركزين فى الأردن وسوريا ولبنان وغزة والضفة الغربية .(٦٠) تشكل النساء نسبة النصف أو يزيد من سكان مخيمات اللاجئين إذ يمثلن ٥٠٪ من لاجئى شمال أفريقيا، و٥١٪ من لاجئى أفريقيا جنوب الصحراء، و٥٣٪ من لاجئى وسط آسيا وشرق أوروبا ،و٤٦٪ من لاجئى غرب آسيا .(٦١) تعيش نساء وسكان تلك المخيمات أحد المآسى الكبرى فى عالمنا الإسلامى المعاصر، حيث تفتقر حياة المخيمات غالبا - ورغم جهود منظمات الإغاثة الدولية - إلى الحدود الدنيا الملائمة للحياة الإنسانية من حيث التكدس وغياب المرافق والخدمات الأساسية ، كما أضحت بعض تلك المخيمات مرتعاً للجريمة المنظمة والعنف ممثلا فى مافيا الدعارة والمخدرات وسيطرة الجماعات المسلحة .(٦٢)

ومن أبشع المحن التى تعرضت لها النساء بشكل جماعى؛ نتيجة الحروب الأهلية وعمليات التطهير العرقى التى واكبت تفكك بلدان شرق أوروبا جرائم الاغتصاب المنظم التى استخدمها الصرب خلال حرب البوسنة والهرسك وكوسوفا . فقد وظف الصرب جريمة الاغتصاب؛ كأداة من أدوات القهر الإنسانى والإذلال والترويع ضد خصومهم من مسلمى البوسنة والهرسك وألبان كوسوفا. ورغم عدم وجود إحصاء حول الحجم الحقيقى

لمأساة الاغتصاب؛ بسبب امتناع النساء المسلمات عن الكشف عما تعرضن له، إلا أن المعتقد أن أعداد المغتصبات ليست على أى حال بالأعداد القليلة.

بين النزاعات المسلحة التى اندلعت فى الفترة المذكورة تحتل الحالة الأفغانية وضعية خاصة فريدة تستدعى الاهتمام لأسباب عدة، منها: **أولاً:** أن هذه الحالة لا تعكس استضعاف المرأة كوضعية طارئة مرتبطة بحالة الحرب، وإنما تتبنى استضعاف النساء كسياسة مقننة، تشمل كافة جوانب حياة النساء من التعليم إلى الصحة والعمل والمكانة الاجتماعية. تمثل ذلك فى المراسيم الحكومية التى أصدرتها جبهة طالبان بعد استيلائها على الحكم عام ١٩٩٧ بإلغاء تعليم النساء فى جميع مراحل التعليم، وحظر عملهن بفصل الآلاف منهن، ومنع النساء من تلقى العلاج على يد الأطباء الذكور، ومنع المرأة من الخروج فى الشارع إلا بصحبة محرم من ذويها، وفرض الحجاب فى أقسى صوره ممثلاً فى البرقع الذى يغطى المرأة تمامًا، **ثانيًا:** أن استضعاف النساء يتم فى إطار تأصيل نظرى وأيديولوچى يزعم ارتكازه على قواعد الإسلام مما يشكل تحديًا لدعاة النهضة والتجديد فى الفكر الإسلامى قبل خصومه. . لقد فرضت حكومة طالبان مراسيمها تحت شعار الإسلام وإعمال الشريعة قاصدة الموروث الفقهى التقليدى الذى حمل قراءة السلف قبل عشرة عقود أو يزيد للشرع على ضوء ظرفهن التاريخى، ثم ورثه العالم الإسلامى من عصور التقليد. بعثت طالبان هذا النموذج الذى لم يتحقق مطلقًا على أرض الواقع حتى فى عصور صدر الإسلام مدعية العودة للإسلام الحق النقى وضاربة عرض الحائط بكل الجهود الرامية لإعادة فتح أبواب الاجتهاد والتجديد فى فقه الشرع على ضوء التغيرات الجذرية فى الواقع.

وأخيرًا تكتسب الحالة الأفغانية أهميتها كذلك من **الأبعاد الرمزية** المهمة التى تنطوى عليها. . . لقد عادت المرأة الأفغانية إلى نفس النقطة التى بدأت منها فى مطلع القرن أسيرة الحجاب بمعناه قبل مائة عام؛ العزل الكامل عن الحياة العامة التى هى عالم الرجال فقط، سواء بالحبس فى البيوت وإلزامهن بارتداء البرقع، وكأن القرن العشرين يأبى أن يطوى دفاتره دون أن يترك لنساء العالم الإسلامى دروسه (ربما أهم دروسه على الإطلاق) أشار درس طالبان إلى حقيقتين مهمتين: **أولهما:** هشاشة وضع المرأة الفعلى ومكتسباتها التى تحققت على طول القرن فى ظل سطوة الدولة وغياب استقلال المجتمع المدنى، **وثانيهما:** أن الخطر الحقيقى الذى يواجه المرأة يكمن معادلة العلاقة الراهنة بين المرأة من جانب وأقطاب أربعة، هى الدولة والأعراف الاجتماعية والغرب الحضارى والسياسى والإسلام. بغير حل تلك المعادلة وتحديد علاقة جديدة بناءة على أسس خلاقة بين طرفيها سيبقى وضع المرأة مهزوزًا، ومكتسباتها عرضة للضياع.

* * *

إذ تقف الأمة والمرأة على عتبة مئوية وألفية جديدة فإن القيمة الحقيقية لاستعراض مراحل واتجاهات التطور خلال القرن الماضى تتجاوز حدود الرصد إلى تحليل عناصر ومقومات النجاح والفشل بما يعين على توجيه الحركة فى المرحلة القادمة. يكشف الاقتراب التحليلى لتجربة المرأة المسلمة عبر القرن العشرين عن وجود أربع قوى أساسية أثرت فى تطور المرأة منفردة أو متفاعلة معًا، هى: **الدولة، السياق الاجتماعى الثقافى، الغرب، الإسلام.** لعل أهم ما يميز تلك الفعاليات كونها ذات تأثير مزدوج يحمل كل منها مزيجًا من الفرص والقيود بالنسبة للمرأة. ويتوقف احتمال الفرصة أو التهديد على شروط بعينها بما يعنى أهمية الإحاطة بالشروط التى تعظِّم الفرص الناتجة عن تفاعل المرأة مع المحددات الأربعة، وتقلص عناصر التهديد فيها لتصَويب حركة المرأة فى المئوية الجديدة، وهذا ما يعرفه البعض بالقراءة الفاعلة.

غير أن تحديد آفاق حركة المرأة فى القرن الجديد لا يتطلب فحص عناصر التطور وشروطها فحسب، بل يقتضى كذلك اعتبار البيئة العامة التى تحتضن ذلك التطور وتؤطره. ولعل أهم سمات البيئة المحيطة بتطور المرأة هى الطابع الانتقالى التحولى الذى يغمر العالم الإسلامى بمؤسساته وكياناته ويضفى عليه سيولة كبيرة يصعب معها الحديث عن مراكز ومواقع ثابتة. يترتب على تلك السمة العديد من النتائج، منها أن الحديث عن علاقة المرأة بالقوى والمحددات الأربعة السابقة تكتنفه مصاعب جمة فى ظل الحركة الدائبة والصراع بين مختلف القوى الفاعلة نحو تشكيل نظام جديد لم تتبلور ملامحه بعد. ولا شك أن تلك السمة تضفى صعوبة إضافية على التحليل.

أولاً: المرأة والدولة

اقترن ظهور قضية المرأة على صعيدى الدعوة والحركة ببزوغ وتطور مفهوم الدولة القومية/ القطرية فى دار الإسلام على أنقاض دولة الخلافة؛ مما أوجد صلة عضوية وزمنية بين مفهومى "نهضة المرأة" و"الوطنية". وإذا كان لا يمكن على وجه اليقين القول بوجود علاقة سببية بين ظهور الوعى الوطنى ونمو الوعى النسوى بحقوق ومكانة جديدة ومتساوية للمرأة، إلا أنه يظل من المؤكد أن دعوة نهضة المرأة تدين بجزء كبير من معناها لمفهوم المواطنة المستحدث؛ ليحل محل مفهوم الرعوية الذى ساد طويلاً فى ظل نظام السلطنة؛ فالمواطنة بما تفترضه من تسوية فى مراكز كافة مواطنى الدولة دون تفرقة بسبب الجنس أو الدين قد حددت جزءًا كبيرًا من آفاق ما يسمى بحركة نهضة المرأة، وقد لعب الوطنيون

الحداثيون الجدد ومدرستهم دوراً مهمّاً فى تحريك قضية المرأة، باعتبارها جزءاً مهمّاً من منظومة الوطن والوطنية الجديدة. ومن جانبها فقد شاركت المرأة فى دفع استحقاقات هذا الارتباط من خلال الإسهام بأدوار مهمة فى العديد من العمليات الرامية إلى بلورة الكيان الجديد " الدولة الوطنية " ، مثل: الحركات الوطنية والدستورية.

برغم تلك النشأة "التعاضدية" بين الدعوتين والحركتين، إلا أن العلاقة بين قضية المرأة وبين الدولة لم تمض على وتيرة واحدة، بل اتسمت بجدلية خصبة وتغيرت معادلاتها عبر مراحل عدة. فبعد أن تجسدت الدولة/ الفكرة فى صيغة مؤسسية واضحة أضحى العنصر المهيمن فى تحديد توجهاتها بالنسبة لمختلف القضايا ومنها قضية المرأة مرتبطًا بعقيدة النخبة الحاكمة. لقد تبنت كثير من النخب الحاكمة فى العالم الإسلامى - خلال تلك المرحلة على اختلاف توجهاتها الاجتماعية وموقفها من الدين عقيدة تحديثية - سلطوية تقوم على السعى لإنجاز تحديث سريع وشامل فى المجتمع والاقتصاد نحو نموذج مرجعى يتمثل فى المجتمعات الغربية. واعتمدت تلك النخب كأداة أساسية للتحديث سلطة الدولة وأدواتها، مثل: القانون والتخطيط المركزى وتأميم الموارد والتوجيه المركزى للمخصصات واستخدام الأدوات القمعية. لقد تم فى تلك المرحلة تأميم قضية المرأة، وتبنت الدولة سياسة " التمكين المحكوم " والعمل على تغيير واقع المرأة المسلمة نحو نموذج غربى حداثى باعتبار تغيير النموذج التقليدى للمرأة جزءاً من تحديث المجتمع. بيد أن الدولة استغلت المرأة كذلك كأداة لتغيير النظامين الاجتماعى والاقتصادى وضرب الفعاليات ومراكز القوى التقليدية المنافسة. وعليه فقد تحدد إطار وسقف سياسات التمكين المتبعة على ضوء إحداثيات العلاقة بين الدولة والقوى الاجتماعية ودرجة الصراع بين الجانبين. ولعل هذا الوضع (المرأة كأداة للصراع) هو الذى يفسر التقلبات والترددات التى منيت بها قضية المرأة حسب معادلات الصراع والتحالف بين الدولة والقوى الاجتماعية القائمة.

تغيرت العلاقة بين المرأة والدولة فى مرحلة تالية؛ ففى ظل الوهن الذى منى به مشروع الدولة القطرية فى العالم الإسلامى (والعالم بصفة عامة)؛ نتيجة عجز المشروع التحديثى السلطوى للدولة عن تحقيق أهدافه بإجراء تحديث وتنمية شاملة فى المجتمع تعاظمت أدوار قوى داخلية وخارجية منافسة. وفى ظل معادلة التفاعل الجديدة أصبحت من جديد قضية المرأة أداة للصراع بين مشروعات مختلفة لصياغة المجتمع بما فى ذلك المشروعات المناهضة لسيادة الدولة القومية. هكذا انضم إلى مشروع الدولة بشأن المرأة مشروعان متناقضان: مشروع إسلامى/ سلفى، ومشروع عولمى/ غربى. وقد فرض ذلك التعدد والتناقض بين المشروعات الثلاثة - الذى نراه عند مفترق الانتقال بين المئويتين - قدراً هائلاً من الفوضى والصراع والضبابية بشأن واقع ومستقبل المرأة.

إن **مستقبل قضية المرأة** فى العالم الإسلامى من منظور **العلاقة بين المرأة والدولة** تثير العديد من الأفكار والتساؤلات التى يتعين تدبرها :

أ ـ على الصعيد الفكرى تحتاج قضية العلاقة بين المرأة والدولة القومية فى العصر الحديث إلى مراجعة نقدية جادة ومتعمقة. ويمكن القول ونحن على مشارف قرن جديد بوجود مدرستين فكريتين فى تقويم هذا الدور ؛ المدرسة الأولى هى مدرسة ناقدة لفكر التحديث تتبنى اقترابًا تاريخيًا، وتنطلق هذه المدرسة التى تضم نخبة لا بأس بها من الدارسين ذوى الأصول العربية والإسلامية من الجامعات الغربية، خاصة الأمريكية، متأثرة بالمراجعات الفكرية لمفهوم الحداثة. ترى هذه المدرسة أن المقولة السائدة حول الدور التاريخى الذى لعبته الدولة فى العالم الإسلامى فى تمكين المرأة والقضاء على عناصر استضعافها " المتوطنة " فى الثقافة الإسلامية والأعراف الشرقية هى مقولة مغلوطة أو تحتاج على الأقل إلى مراجعة. يثبت أنصار هذا الاتجاه آراءهم بتحليل الوثائق التاريخية والشخصية التى تكشف عن التطور الواقعى للمرأة ودورها ووضعها فى المجتمع ؛ مثل تحليل تطور قوانين الأسرة، ووثائق المحاكم، وقضايا الأحوال الشخصية، ووثائق الأوقاف.. إلخ. انتهت تلك الدراسات إلى ملاحظة أن نمو الدولة التحديثية وسياساتها لم يقترن بالضرورة بتمكين النساء ـ أو كل النساء ـ وإنما فى كثير من الأحيان أدى إلى استضعاف فئات واسعة منهن على الأقل. فالدولة فى إطار إصلاحاتها القانونية التى تجسدت فى وضع قانون موحد ملزم، قضت فى واقع الأمر على مزايا كبيرة وفرتها الشريعة الإسلامية للمرأة، وقلصت الخيارات المتعددة التى كانت متاحة أمامها فى ظل تعدد المذاهب والمحاكم الشرعية ومرونة النظم القانونية المطبقة. كما قيدت إرادة المرأة ودورها فى صياغة قواعد مؤسسة الزواج، والتى كانت متاحة فى صيغة عقد الزواج المشروط الذى سار العمل عليه فى مناطق إسلامية عديدة مما أضر كثيرًا بوضع المرأة. (٦٣)
لقد عمدت الدولة إلى إقحام نفسها كطرف أساسى فى العلاقة الأسرية، وفرض أنماط معينة من العلاقات من خلال قوانينها تستوى فى ذلك النظم المعاصرة ذات التوجهات العلمانية الخالصة والمختلطة والإسلامية على السواء. فالنظم التى أبقت على الشرع كمصدر وحيد لقوانين الأسرة لديها انتقت مذهبًا معينًا؛ ليكون مصدرًا للتشريع (الحنفى أو المالكى أو الوهابى) وفرضته على رعاياها، كما استغلت هذا المذهب لبسط هيمنتها على الجنسين، وعلى العلاقات الأسرية بإقامة نظام يقوم على وصاية الدولة. أما النظم العلمانية التى استبعدت الشريعة تمامًا واستلهمت قوانين مستمدة من الغرب فإنها فى واقع الأمر لم تحرر المرأة تمامًا، بل استبدلت نسقًا ذكوريًا أبويا بنسق ذكورى آخر مستمد من

حضارة أخرى تتمتع فيه الدولة بدور الحكم النهائى فى العلاقة الزوجية ؛ ويمثل نموذج قانون الأسرة التركى المقتبس من القانون السويسرى ذلك.(٦٤) وبين هذين النمطين لم تختلف وضعية النظم المختلطة حيث قامت الدولة بالتلفيق بين قواعد شرعية منتقاة ومقتطعة من سياقها وأخرى وضعية مستمدة من القوانين الغربية منتجة نظامًا قانونيًا جديدًا يعضد من هيمنة الدولة على المرأة والأسرة. لقد أفرزت تلك القوانين تعقيدات شديدة ومشاكل أكثر خطورة للمرأة والأسرة ليس أقلها اضطراب المفاهيم والأحكام التشريعية بما يعطل تحقيق مفهوم العدالة،(٦٥) وتراكم آلاف القضايا ومعها مصائر آلاف الأسر أمام المحاكم التى تمثل سلطة ووصاية الدولة فى تحديد مصير الأسرة وعلاقاتها، إلى جانب ظهور مشكلات اجتماعية مستحدثة.(٦٦)

ولم تقتصر الآثار الجانبية التى عانتها النساء على الإصلاحات القانونية للدولة، بل تشمل جوانب أخرى من سياسات التحديث بالجملة، منها على سبيل المثال التحديث الاقتصادي. تشير تلك الدراسات على الآثار السلبية لإدخال نظم الملكية فى الأرض الزراعية، ودمج الاقتصاديات المحلية بالاقتصاد العالمى، وتشجيع استيراد السلع الأجنبية على حساب السلع المحلية وتحول الاقتصاد الزراعى التقليدى إلى اقتصاد نقدى؛ مما أدى إلى تهميش قطاعات واسعة من النساء الناشطات، اقتصاديًا فى الريف والمدن استبعدتهم وأضرت بهم تلك السياسات التحديثية.(٦٧)

الاتجاه الفكرى الثانى اتجاه تنموى لا تاريخى. وينتمى لهذا الاتجاه نخبة كبيرة من الناشطات والباحثات والباحثين الوطنيين العاملين فى المنطقة. أهم ما يميز هذا الاتجاه هو تمسكه بالعناصر الأساسية لنظرية التحديث، وبدور الدولة فى إحداث التحول الشامل للمرأة والمجتمع. وبرغم المعاناة البادية لإفراط الدولة فى التدخل والهيمنة فى واقع المرأة والأسرة فإننا كثيرا ما نستمع إلى دعوات نحو مزيد من التدخل ليس فقط لتغيير الأوضاع الاجتماعية بل ولتغيير النسق الثقافى والقيمى ذاته. وبرغم تناقض هاتين المدرستين تبقى الحاجة لدراسة هذا الموضوع وتقييمه بشكل موضوعى مستمرة.

ب ـ على الصعيد الحركى يكشف تقويم السياسات العامة المتبعة إزاء النساء (سياسات التمكين) ومقارنتها بمحصلة التطور خلال القرن الماضى عن وجود خلل؛ يستوجب الإصلاح والعلاج فى صيغة العلاقة بين المرأة والدولة على وجه الضرورة. فبرغم حاجة النساء فى العالم الإسلامى إلى استمرار سياسات الدعم والتمكين على مختلف الأصعدة إلا أن تلك السياسات تواجه تحديات متزايدة تجعل الارتكان إليها غير كاف. **من جانب أول:** يلاحظ أن سياسات التمكين تلبى فى عناصرها الكيفية والكمية فى المقام الأول

أهداف الدولة ومصالح النظام السياسي وليست مصاغة بما يوافق أولويات النساء واحتياجاتهن . فهى أكثر تأثراً بأهواء وتوجهات النخب والضغوط الداخلية والخارجية منها باحتياجات وواقع النساء ؛ وهذا ما جعل تلك السياسات فى كثير من الأحيان سياسات "سيئة" قليلة المردود تحدث من التشويه قدر ما تحدث من التطوير. نشير على سبيل المثال لا الحصر إلى المقارنة بين ما بذلته الدولة من موارد فى مجال تنظيم الأسرة الذى يخدم أهدافها فى الحد من الزيادة السكانية وبين التجاهل والإحجام إزاء مشكلات ملايين النساء بلا عائل لأسباب هجرة الزوج أو الوفاة أو عدم حسم قضايا النفقة والطلاق، وهذه المشكلة الشائعة على طول العالم الإسلامى تشير إلى خلل هام هو أن ما حازته الدولة الحديثة من سلطات فى حياة الأسرة وتشكيلها وتحديد مصيرها لم يقابله ما يناسبه من المسئولية والكلفة المناسبة لممارسة تلك السلطة .

من جانب ثان : تفتقر سياسات دعم وتمكين النساء إلى الغطاء الشرعى اللازم لاستمرارها (سواء من حيث المشروعية القانونية أو الشرعية الاجتماعية). لذلك فكثيراً ما تتعرض تلك السياسات لانتكاسات كبيرة بمجرد أن يفتر حماس الدولة أو قوتها فى إعمالها؛ فعلى الجانب القانونى مثلاً يلاحظ أن سياسات التمكين وإن ارتكزت إلى مشروعية أخلاقية وسياسية تتمثل فى واجب الدولة فى تقديم دعم إضافى واستثنائى للفئات والجماعات المستضعفة إلا أنها تفتقر إلى سند دستورى وقانونى، بل تتناقض مع مبادئ المشروعية القانونية التى تقوم فى النظم التحديثية على المساواة أمام القانون وحياد الدولة الواردة فى الدستور . وقد استغلت العناصر المناهضة لتلك السياسات المبادئ الدستورية فى تقليص مكاسب المرأة أو تعويق الحصول على حقوقها ؛ يذكر على سبيل المثال لا الحصر إلغاء النص على تخصيص ثلاثين مقعداً للنساء فى مجلس الشعب بمصر بناء على حكم المحكمة الدستورية، وتضامن الليبراليين الكويتيين مع المحافظين لإسقاط المرسوم الأميرى بمنح المرأة الكويتية حقوق التصويت والترشيح بدعوى تعارضه مع شرط الضرورة الوارد فى الدستور .

من جانب ثالث : فإن الارتكان إلى سياسات الدعم والتمكين خاصة فى ظل نظم سياسية ذات طبيعة سلطوية؛ قد أدى لتكريس التواكل والتبعية لدى النساء ، حيث اعتادت الجماعات النسائية الناشطة لسنوات طويلة الاكتفاء برفع أصواتها لأولى الأمر بالشكوى، وانتظار منح الدولة وعطاياها للمرأة دون القيام بدور حقيقى فاعل فى المجتمع . كذلك فإن استمرار الاعتماد الكامل على كرم الدولة يفقد مكتسبات المرأة مقومات الاستدامة، ويجعلها عرضة للتهديد حال تغير النخب الحاكمة وتوجهاتها إزاء المرأة بل تصبح عرضة للانتكاس الكامل، كما حدث فى أفغانستان فى ظل حكم طالبان .

تطرح الظواهر السابقة ضرورة إحداث تطويرات مهمة فى الحركة السياسية للمرأة المسلمة وطبيعة علاقتها مع الدولة؛ **أولها:** ضرورة العمل على الحد من علاقة التبعية بين قضية المرأة والدولة عن طريق تنشيط الجانب الاجتماعى والثقافى لحركة المرأة والعمل على كسب تأييد ومناصرة المجتمع لمطالبها عودة إلى التقاليد التى بدأت منها حركة نهضة المرأة فى مطلع القرن العشرين. **ثانيًا:** إن استدامة مكاسب المرأة رهن بتخلى النساء عن عزلتهن وسلبيتهن إزاء المؤسسات الحاكمة، واتخاذ موقف المتلقى للمنح إلى السعى للتأثير على القرار من خلال الاندماج فى بنية السلطة ومؤسسات صنع القرار عبر آليات عامة ورسمية غير مطعون بها. والواقع أن إثارة قضية التمثيل الاجتماعى لمؤسسات الدولة والسلطة تطرح على الفور قضية ارتباط مصالح المرأة بحركة الإصلاح الديموقراطى فى المجتمعات الإسلامية وتفكيك الطابع السلطوى التاريخى لبنية السلطة، ويصبح هذا هو التحالف الحقيقى الأبعد أفقًا الذى يتعين على النساء إقامته على النحو الذى أبرزته تجربة النساء الإيرانيات بنجاح فى نهاية القرن.

والخلاصة: أن تطوير واقع المرأة فى العالم الإسلامى والحفاظ على مكتسباتها يظل رهينًا بثلاث خطوات مهمة: هى قدرتها على تطوير معادلة العلاقة مع الدولة من التبعية إلى التأثير المتبادل، ثم بمدى جهدها فى المشاركة فى إحداث التطور التاريخى فى بنية الدولة السلطوية القائمة فى العالم الإسلامى نحو بنية ديموقراطية معبرة عن المجتمع، وهو الضمان البعيد الأمد لتطور النساء بوصفهن إحدى القوى الأساسية فى المجتمع المدنى، وأخيرًا بقدرة النساء الذاتية على تجاوز تراث السلبية والتواكل الذى ترسخ لديهن على مدى أكثر من نصف قرن نحو استعادة تقاليد النضال والحركة الإيجابية الفاعلة والمستقلة فى المجتمع.

المرأة وإعادة تشكيل النظام الإسلامى/ الإقليمى: فى إطار التحولات التاريخية التى يمر بها النظام الدولى حاليًا من صيغة الدولة ذات السيادة إلى صيغة الكيانات السياسية ـ الاقتصادية ـ الحضارية الكبرى يظهر دور المرأة المسلمة فى نسج ورتق العلاقات الثقافية والاجتماعية المبتورة بين المجتمعات الإسلامية المنعزلة وبعضها البعض نحو بعث الحياة فى الكيان الحضارى الإسلامى كأحد الكيانات المرشحة للنمو فى عالم القرن الواحد والعشرين. تمتلك النساء كقوة ناشطة فى العالم الإسلامى قدرة على التأثير على البعد الاجتماعى؛ لإحياء مفهوم الأمة الإسلامية مع تطويره فى الوقت نفسه على أسس جديدة تقوم على "سيادة الأمة" أو عصمة الأمة فى مواجهة النموذج المنحل قبل قرن والقائم على استبداد الإمام. لقد كشفت الدراسة عن اشتراك نساء العالم الإسلامى فى الكثير من الهموم والمشكلات إلى جانب اشتراكهن فى كثير من التطلعات. ومن ثم فإن التواصل

الأفقى بين نساء العالم الإسلامى وفعالياتهن هو أحد أنشطة المهمة للتطور على الصعيدين النوعى والعام. فعلى الصعيد النوعى يحقق هذا التواصل قوة ذاتية للضغط والتأثير - فى إطار تجميع المصالح والتعبير عن المصالح -interest aggregation and articulation توجد بديلاً ذاتيًا وحضاريًا عن الاستعانة بالقوى الخارجية للتأثير على الدولة لصالح المرأة على النحو الذى تقوم به الحركات العلمانية فى الوقت الراهن. من جانب أشمل فإن نسج عرى التواصل بين نساء العالم الإسلامى سيعد أحد مقومات تفعيل وإحياء مفهوم الأمة الإسلامية، سواء عبر خلق الوعى من خلال وظيفة النساء الاجتماعية فى التنشئة وبث القيم أو من خلال العمل المؤسسى والنظامى لخلق أنشطة عبر-قطرية تربط عناصر أساسية فى لحمة التكوين الاجتماعى للأمة وهن النساء.

ثانيًا - السياق الاجتماعى - الثقافى

ينصرف هذا البعد إلى نظام توزيع القيم داخل النسقين الاجتماعى والثقافى، وقد درجت أغلب الكتابات النسوية على وصف تلك البناءات بالطابع الذكورى والتأكيد على كونها وليدة هيمنة الرجل التاريخية على الواقع الثقافى والاجتماعى، وتعبيراً خالصًا عن مصالحه. والواقع أن البناءات الاجتماعية الثقافية وإن كانت ذكورية فى خصائصها ونمط توزيع مخرجاتها القيمية إلا أنها لم تكن كذلك فى عمليات تشكيلها أو ما تولد عنها من مصالح تاريخية . لقد أسهمت النساء مساهمةً كبيرة فى تشكيل ذلك النمط والمحافظة عليه من خلال عمليات التنشئة وإعادة بث القيم التى تحملت النساء مسئوليتها على مدى التاريخ الإنسانى. وتعبر مادة ومحتوى التراث الشفاهى الذى نقلته النساء فى كثير من الأمم تعبيراً خالصًا عن تأكيد وإعادة إنتاج القيم الذكورية. ربما يمكن تفسير ذلك بالمصالح التى جنتها النساء على مدى التاريخ من ذلك الوضع وعلى رأسها توفير الحماية والأمان الاجتماعى الذى يضمن وضعهن الأثير داخل الأسرة من خلال خلق المحفزات التحريضية والمزايا التى تدفع الرجل إلى القيام بأدوار القتال والكفاح المرير من أجل لقمة العيش. لقد جاء العصر الحديث مصحوبًا بخلل فى معادلات المصالح المتبادلة، ونمط تخصيص الوظائف والقدرات نتيجة متغيرات كثيرة من بينها؛ تأسيس مفهوم الحماية المدنية من خلال مؤسسات الدولة، وانخفاض فارق القدرات بين النساء والرجال نتيجة للتعليم واستبدال القوة العضلية بالآلة. . إلخ؛ مما أحدث انكساراً تاريخيًا فى الأفكار والقيم المترسخة حول المرأة والرجل والعلاقات بينهما. غير أن المشكل الحقيقى يكمن فى صعوبة تغيير أنماط القيم وقواعد المؤسسات الاجتماعية التى تحتاج إلى عقود طويلة لتغييرها. . وهذه هى إحدى المعضلات والدروس الكبرى التى بلورها لنا القرن العشرون، لكنه لم ينتج لها حلاً.

ورثت نساء العالم الإسلامى فى القرن العشرين دون شك سياقًا اجتماعيًا وثقافيًا ضاغطًا يضع قيودًا شديدة على حركة المرأة خارج وداخل إطار المنزل، واتسم وضعها التقليدى والعرفى فى الكثير من مناطق العالم الإسلامى بالمفارقة بين ثقل **"الدور"** الذى تقوم به وانخفاض **"القيمة"** التى يحظى بها هذا الدور فى منظومة القيم الاجتماعية، فبينما حملت النساء أعباء شاقة - خاصة فى المناطق الريفية - جمعت فيها النساء بين العمل المنزلى الشاق: رعاية الأبناء والزوج والأقارب كبار السن والقيام بأدوار إنتاجية داخل وخارج المنزل، اتسمت النظرة لها بالدونية وعدم الثقة فى قدراتها على اتخاذ القرار وحرمانها من اتخاذ القرارات، ليس فقط فيما يخص أسرتها بل فيما يخص صميم مصيرها كاختيار الزوج، ومُنح حق تقرير مصيرها للذكور من أسرتها وموروست إزاءها بصفة عامة أشكال عديدة من التمييز لصالح الذكور مثل حرمانها من ملكية الأرض، وعدم تخصيص دخل لها نظير دورها فى العملية الإنتاجية، وارتبطت قيمتها فى الأسرة بدورها فى الإنجاب خاصة إنجاب الذكور. ولكن مما لا شك فيه أن تلك الصورة لم تكن بتلك الصلابة والقتامة فى كل الأحوال فقد عرفت بعض مناطق العالم الإسلامى استثناءات هنا وهناك، مثل تمتع المرأة فى بعض القبائل الأفريقية - تاريخيا - بقدر من حرية الحركة نتيجة عدم التمييز بين المجالين العام والخاص، أو ارتفاع قيمة النساء فى بعض الظروف مثل القبائل البدوية فى شرق وجنوب شرق الأناضول عززها ارتفاع المهور .(٦٨)

ارتبط تدنى وضع المرأة فى مناطق العالم الإسلامى بسيادة نمط التنظيم الاجتماعى القبلى والإقطاعى الذى يقوم على العرف فى مساحات واسعة، وهو نمط يتسم بالتشدد والجمود الذى يتخذ أحيانًا صيغًا شديدة الوطأة مثل قبائل البلوشستان وإقليم الحدود الشمالية الغربية فى باكستان، حيث تحرم النساء تمامًا من الخروج إلا عند الزواج حين ينقلن - كما تنقل ملكيتهن - لأسرة وقبيلة الزوج نهائيًا دون رجوع حتى فى حالات الطلاق أو الترمل، ويحظر عليهن الحديث مطلقًا إلى الذكور حتى الأقارب من جهة الأم وتودى مخالفة تلك الأعراف بحياتهن،(٦٩) ويعزز جمود هذا النمط امتزاجه أحيانًا بتنظيمات اجتماعية معينة، مثل: الأسرة الممتدة والتقسيمات الطبقية والفئوية الجامدة الذى تقوم على الفصل بين شرائح المجتمع، كما هو الحال فى شبه الجزيرة الهندية .

لقد تمتعت أنماط التنظيم العشائرى والإقطاعى بسطوة هائلة تعززت بسلسلة من العمليات التاريخية المساندة لعل أخطرها على وجه الإطلاق التأثير على عملية تفسير الدين والنصوص الدينية، وتطبيقاتها بما يدعم من أركان هذا النسق ويضمن استمراريته والحفاظ عليه(٧٠). بل لقد بلغت من سطوة الأعراف الاجتماعية تجميدها أحيانا لبعض

قواعد الدين المستقرة لصالح أعراف مناهضة لها؛ ومن أبرز تلك النماذج شيوعًا ظاهرة حرمان النساء من الحصول على أنصبتهن الشرعية فى ميراث الأرض حفاظًا على الملكية العامة للقبيلة، وهى ظاهرة شائعة فى كافة أرجاء العالم الإسلامى بدءًا بريف الهند وباكستان ووسط إيران وحتى الأردن وصعيد مصر والمناطق الإسلامية فى غرب أفريقيا، ومن أمثلة ذلك أيضًا الخلط التاريخى بين عادة الختان الفرعونى الوثنية المنتشرة فى أفريقيا وبين السنة النبوية، وكذلك حرمان النساء فى بعض المناطق الريفية بالهند وباكستان من حقهن فى المهور بل واستمرار بعض الأعراف الوثنية بين المسلمين هناك مثل دفع الدوطة. (٧١)

لقد استوعب تفكيك هذا النسق جل الجهد الذى قام به أنصار تحرير المرأة وإنصافها بدءًا من الأفراد والجماعات وانتهاءً بالدولة نفسها. وواجهت هذه الجهود مقاومة شرسة تراوحت ما بين تجاهل القوى الاجتماعية التقليدية النافذة لسياسات التمكين التشريعية والاقتصادية والاجتماعية التى تبنتها الدولة بشأن المرأة بما يعنى عملاً تصفية آثارها فى مناطق شاسعة تكاد تختفى فيها سطوة الدولة و هى المناطق الريفية(٧٢)، وبين شن حرب شعواء على تلك السياسات كتلك التى بدأها تحالف القوى القبلية والسلفية فى الكويت ضد منح النساء حقوقهن السياسية فى السنوات الأخيرة من القرن.

ويمكن القول إن القرن العشرين قد انتهى بمزيج من النجاح والإخفاق فى الجهود الرامية إلى إعادة تشكيل الأنساق الاجتماعية الثقافية على نحو أكثر إنصافًا للمرأة، ويرجع الفضل الأكبر فى تفكيك أجزاء مهمة من تلك البُنى إلى قوى وعناصر التغيير التى أطلقتها عملية التحديث خاصة على صعيد نشر التعليم وسياسة التصنيع وتعميم وسائل الإعلام الجماهيرى والمعدلات العالية للتحضر وتحديث وميكنة الزراعة فى الريف. لقد فجرت تلك التحولات آثارًا اجتماعية وثقافية هائلة ارتبطت بما هو معروف بعملية "التعبئة الاجتماعية" التى تحمل فى جوهرها معنى إحلال أنماط ثقافية محل أنماط ثقافية أخرى وتفكيك أنساق معتادة للتنظيم الاجتماعى (كالأسر الممتدة) لصالح أنساق بديلة. لكن هذه العملية تبقى رغم ذلك عملية جزئية، تصيب قطاعات بعينها من السكان (سكان الحضر والريف المتحضر) دون غيرهم (سكان القبائل) كما يتفاوت أثرها حسب محددات جغرافية (يختلف تأثيرها لدى سكان المدن الكبيرة عنه لدى سكان المدن الصغيرة) أو عمرية أو طبقية أو موضوعية (استمرار قوة الممارسات العرفية فى مجال الزواج وبناء الأسر بشكل يفوق بمراحل سائر المجالات).

ولا شك أن القرن العشرين سيحمل معه دفعات أكبر من آليات النحر فى النظام القديم وتشكيلاته الاجتماعية والعرفية بفعل تنامى التأثيرات الاقتصادية والمعرفية الخاصة

بالعولمة. لكن هذه العملية ستظل عشوائية الأثر ومحدودة القيمة - وربما تحمل معها مخاطر الانتكاس - من منظور إنصاف المرأة ما لم يرافقها عملية أخرى **واعية** لتنمية أنماط اجتماعية أكثر إنصافًا وثقافة بديلة أكثر عدلاً للمرأة. والواقع أن هناك اختلافات كبيرة تفرض نفسها حاليا على الساحة الإسلامية فيما يتعلق بوعى **المرأة بأهداف ومتطلبات التطوير الاجتماعى والثقافى لها**؛ تتركز قضية الوعى وثقافة التطوير بين مدرستين، هما: **مدرسة المساواة المطلقة وهى المدرسة التغريبية** وبين **مدرسة الإنصاف** فى إطار منظومة الحقوق الإسلامية وهى مدرسة تنقسم بدورها ما بين **اتجاه تقليدى** يعرف الحقوق فى إطار ما تضمنته كتب الفقه الموروثة منذ قرون وبين **إطار إصلاحى** ينبه إلى الحاجة لإعادة تفسير فقه منظومة الحقوق الشرعية على أسس جديدة ويرى فى ذلك وعدًا مبشرًا لإنصاف المرأة من داخل منظومة الإسلام. يتداخل مع الخلاف السابق خلاف آخر بين اقترابى الإنصاف من **خلال إعادة تشكيل وتوزيع الأدوار بين المرأة والرجل**، وآخر يرى استمرار **نمط توزيع الأدوار مع تعديل القيم المرتبطة** بتلك الأدوار بإعطاء المرأة ما تستحقه من قيمة اجتماعية تتوازى مع أهمية وثقل الأدوار الاجتماعية التى تقوم بها. واتجاه آخر وسيط بين تعديل جزئى فى الأدوار وتأكيد على ضرورة تغيير القيم نحو إنصاف المرأة. وأيًا ما كانت التوجهات الثقافية والحلول التى تضعها الإنتلجنسيا لمعادلة **دور وقيمة المرأة** فى السياق الاجتماعى الثقافى فإن التغير الفعلى رهين بانتشار واسع للوعى بين النساء بالحاجة إلى إنصافهن، واختيار أحد الحلول والخيارات السابقة، ثم بتوفر الإرادة لدى القاعدة العريضة على أحداث تغييرات فى واقعهن على المستوى الأسرى والعملى الذى يتحركن فيه.. مثل تلك التحركات وإن كانت صغيرة أو محدودة هى وحدها الكفيلة بدفع التاريخ والمجتمع خطوات إلى الأمام.

ثالثًا - الغرب بين الاستعمار والهيمنة العولمية

تطرح العلاقة بين قضية المرأة فى العالم الإسلامى والغرب النموذج الأكثر تعقيدًا فى المحددات الأربعة إذ تجمع إلى جانب تعدد وتباين التأثيرات الغربية على القضية، كلاً من اختلاف وجهات النظر حول قيمة ذلك التأثير، واختلاطها بقدر كبير من عناصر التضليل والمواقف الأيديولوجية والشعارات.

تقول الكاتبة السورية بثينة شعبان: " شكل الإسلام بالنسبة للغرب بقيمه وحضارته وتراثه: "الآخر" الذى يريد له الغرب أن يذوب ضمن تراث ثقافى كونى يتمركز فى الغرب، وأن يفقد هويته الخاصة به؛ لأنه قد حدد فى هذه الهوية مصدر خصومة أو منافسة للمركزيةالأوروبية التى تحاول أن تفرض وحدة ثقافية على العالم تنطلق من أسس ثقافتها على حساب ثقافات وحضارات الشعوب الأخرى"(٧٣). بهذه الكلمات لخصت بثينة

شعبان البعد الأساسى فى الموضوع متمثلاً فى الصراع الثقافى والحضارى بين الغرب والعالم الإسلامى الذى يتجسد حاليًا فى لحظة تاريخية تعكس تفاوتًا شديدًا فى القوة بين الطرفين يخلق دافعًا لدى الطرف القوى ليس فقط لتأكيد هيمنته على خصمه، بل لإذابة مقومات وجوده الحضارى ذاتها. والسؤال هو **أين موقع المرأة من هذا الصراع الحضارى الأكبر؟**. تكاد أغلب اتجاهات الخطاب الإسلامى تتفق على أن مدخل المرأة كان ولا يزال يمثل أحد الأدوات التى يوظفها الغرب للتغلغل والهيمنة وتقويض البناء الحضارى الإسلامى؛ بسبب موقعها ودورها المركزى فى قلب البناء الاجتماعى إلى جانب دورها فى تشكيل ونقل القيم أى الحفاظ على النسق الثقافى لتلك الحضارة.

إن ما يعنينا من العلاقة المركبة بين المسلمين والغرب ليس مسار العلاقات والصراعات السياسية أو الاقتصادية بين الكيانين، وإنما بعد القيم والمفاهيم وصراع النماذج والأنماط الاجتماعية والمفاهيمية الذى يمثل لب الصراع أو التنافس الحضارى الطويل بين الكيانين؛ ففى هذه المنطقة من العلاقات تحتل المرأة حيزًا مهمًا. لقد كان القرن العشرون مسرحًا لملحمة جسدت من جانب مثابرة الغرب بعزم فائق على الاختراق والغزو ومن جانب آخر مقاومة الحضارة الإسلامية بوعى حينًا ولا وعى أحيانًا. وقد نوع الغرب على مدى القرن أدواته بما يلائم التطور. ويمكن رصد **ثلاثة مداخل مهمة لعملية فرض النماذج والمفاهيم الغربية على الشرق الإسلامى**، هى: الاستعمار، والدراسات الأكاديمية الخاصة بالمرأة، وآليات العولمة.

فرض النموذج الغربى عن طريق الاستعمار

مثلت الظاهرة الاستعماريةالأوروبية الحديثة أحد أهم تعبيرات الغرب عن فكرة التفوق والهيمنة على الآخر. وقامت السياسة الاجتماعية و الثقافية للاستعمار على أساس نقل وزرع أنماطه الاجتماعية ومفاهيمه الثقافية التى حملت بعدًا عنصريًا ينطوى على الاعتقاد بتفوق العنصر الأبيض الأوروبى ورقيه على من سواه، وما يقع على عاتقه بهذه الصفة من رسالة إنسانية لنقل قواعد المدنية (التى هى المدنية الغربية) إلى الشعوب البربرية المتخلفة، إلا أن زرع الأنماط الاجتماعية والمفاهيم الغربية كان يحمل بعدًا وظيفيا آخر يتمثل فى تأمين المناخ الأمثل لعملية الاستنزاف الاستعمارى عن طريق خلق عناصر متوافقة مع الوجود والأهداف الاستعمارية الأوروبية. وترى العديد من الدراسات الحديثة أن تلك السياسات الاستعمارية قد خلّفت آثارًا سلبية فى العموم على نساء العالم الإسلامى المستعمَر.

على صعيد السياسات الاجتماعية اتجه الاستعمار إلى دعم النظم الإقطاعية والقبلية فى الهند ومصر ومستعمرات غرب أفريقيا بما يدعم الزراعات النقدية التى تخدم اقتصادياته.

وفى هذا الإطار تم إدخال نظم الملكية الخاصة للأرض بدلاً من الملكية المشاع أوالأنماط الأخرى للملكية فى الدولة العثمانية، وأدى نقل الملكية للسادة الإقطاعيين وزعماء القبائل للإضرار بالفئات والشرائح الأخرى ومنها النساء؛ فقد اقتصر نقل الملكية الخاصة على الذكور حسب القوانين الغربية؛ وأدى ذلك إلى إنهاء أدوار نشطة لفئات من النساء مثل النساء، الملتزمات فى مصر اللاتى كن يتعهدن زراعة مساحات من الأرض وأداء الضرائب عنها للولاة، كما تجاهل نظام العمالة المأجورة الذى ارتبط شيوعه بالنظام النقدى العمالة النسائية الأمر الذى أدى إلى تهميش النساء العاملات فى العديد من المجتمعات المحلية فى بلدان أفريقيا الغربية ونشر البطالة فى صفوفهن . ارتبطت بالمتغيرات الاقتصادية السابقة عملية نقل منظم لنمط الأسرة والزواج فى الغرب بتحويلها من نظام جمعى يقوم على علاقات قبائل، ويقيم فيه وضع المرأة كقوة اقتصادية منتجة تضاف للقبيلة إلى نظام فردى يقوم على تبعية الزوجة واعتمادها على زوجها على النسق الأوروبى. (٧٤)

على صعيد التعليم، ورغم اعتداد الدول الاستعمارية بدورها فى إدخال التعليم الحديث للبلدان المستعمرة فقد ارتبط هذا الإسهام بدوره بخدمة الإدارة الاستعمارية، وتوفير الكوادر اللازمة لها . من هذا المنظور، وحيث لم يكن للمرأة دور متاح فى تشكيل هذه الإدارة فقد كان سجل الاستعمار فى مجال تعليم المرأة لا يدعو للفخر . سجلت تجارب العديد من البلدان الإسلامية فى مصر والسودان والهند وشمال وغرب أفريقيا وقوف الإدارة الاستعمارية فى وجه إنشاء تعليم وطنى للفتيات، فى مقابل تشجيع التعليم المرتبط بالأهداف الاستعمارية الغربية ممثلا فى مدارس الإرساليات التبشيرية؛ وقد أدى فرض الاستعمار احتكار الإرساليات تعليم الفتيات إلى تأخير انتشار التعليم بين صفوف النساء نتيجة إحجام الأهالى عن الدفع ببناتهم إلى المدارس التبشيرية خشية فتنتهن فى دينهن، (٧٥) مما أدى لارتفاع نسبة الأمية التى وصلت فى بعض الحالات كالسودان عشية الاستقلال إلى ٩٩٪ . (٧٦) بل لقد نمت عملية التعليم الأهلى للفتيات فى إطار حركة مقاومة الاستعمار من جانب القوى الوطنية والإسلامية كما حدث فى مصر فى العقدين الأولين من القرن العشرين من خلال نشاط الجمعيات الأهلية والحركة الوقفية . (٧٧) أما من حيث نوعية التعليم فقد استهدف التعليم المقدم فى إطار المؤسسة الاستعمارية (التعليم التبشيرى) إعادة تشكيل النساء على النسق الغربى أو حسب إحدى الدراسات الأفريقية إلى تدريب خادمات جيدات أو زوجات جيدات على النمط الأوروبى، (٧٨) بما يشير إلى توظيف التعليم كوسيلة لإحلال نسق الأسرة الغربية محل النسق المحلى . وفى مجال التدريب المهنى لم تتح السلطات الاستعمارية سوى فرص محدودة للنساء تركزت فى

مجالات بعينها أهمها التدريس والتمريض. كما اتسم دمج النساء بالجهاز الوظيفى بالبطء ومحدودية الفرص التى اقتصرت على المدرسات والممرضات وطبيبات النساء، كما حرمت النساء فى تلك المجالات المحدودة من تولى المراكز الإدارية القيادية وتم تبرير ذلك على أساس أن مثل تلك الخطوة لن تكون مقبولة من قبل المجتمع المحلى.(٧٩) بل لقد فرضت الإدارات الاستعمارية نظمًا صارمة ومجحفة بشأن عمل المرأة مثل القيود على عمل المرأة المتزوجة وإجحاف عقود العمل وانخفاض رواتب النساء. ووقفت الإدارات الاستعمارية فى وجه المطالب الخاصة بمنح النساء حقوقهن السياسية وعلى رأسها حق التصويت، وذلك فى بعض البلدان المستعمرة التى شهدت نموًا مبكرًا للحركات النسوية فى العهد الاستعمارى.(٨٠) لقد كان ذلك هو النموذج الذى خلفته الإدارة الاستعمارية وهو إن أحدث اختلافًا فى الأشكال والمؤسسات عن المجتمع التقليدى وأعرافه إلا أنه أبقى على الجوهر التمييزى المنحاز ضد المرأة. والخطورة فى هذا النموذج النظامى أو الواقعى الذى صاغته الإدارة الاستعمارية أنه مثَّل الإرث والإطار الذى ورثته وتحركت فى حدوده ووفق قواعده نظم التحرر الوطنى بعد الاستقلال.

على الصعيد الثقافى خلفت الحقبة الاستعمارية آثارًا بعيدة المدى تفوق فى خطورتها أثر الاستغلال المادى للثروات وتتمثل فى سلب عقول الأمم المستعمرة وإعادة صياغتها، على نحو يجعل الاستعمار عملية مستمرة، بل ربما هى لدى بعض الشعوب- عملية أكثر وطأة بعد الاستقلال منها قبله. لقد خلفت الحقبة الاستعمارية قدرًا كبيرًا من عدم الثقة بالنفس واحتقار الثقافة القومية، ورغبة فى الانفلات من تلك الثقافة- بوصفها ثقافة متخلفة وبربرية- ومحاكاة النموذج الغربى بل وأن تصبح ثقافة البلدان المستعمَرة جزءًا منه وامتدادًا له. ورغم النضال الذى خاضه الوطنيون ضد قوة الاحتلال إلا أن كثيرًا منهم كان يرى فى المجتمع والثقافة الغربية النموذج الأمثل للاحتذاء، وحدد طموحاته القومية بعد الاستقلال فى تطوير نموذج وطنى مشابه للغرب الأوروبى. هكذا لعب الاستعمار دورًا كبيرًا فى خلق وتعميق حالة الازدواجية الثقافية التى تعانى منها الذهنية المسلمة حتى اليوم.

تجسد قضية المرأة نموذجًا بارزًا لذلك الاستلاب الثقافى للنموذج الغربى؛ فقلما نقرأ مصدرًا من كتابات النهضويين لا يحيل إلى نموذج المرأة الغربية النشطة العاملة المتعلمة كمثل أعلى للمرأة المسلمة. لقد جاء هذا الطرح نتاجًا لجهد استعمارى منظم لتغيير وإحلال نسق القيم والمعايير، خاصة لدى النخبة المتعلمة عن طريق نظام التعليم. تلخص الكاتبة النسوية ليلى أحمد تلك السياسة الاستعمارية ودوافعها بقولها إن الاستعمار "استخدم وضع المرأة فى المجتمعات الإسلامية كرأس حربة للهجمة الاستعمارية على

تلك المجتمعات . فقد قام الرجال المستعمرون والذين كانوا أعداء للنسوية فى مجتمعاتهم بتبنى لغة النسوية خارج بلادهم وبشن هجوم على ممارسات الرجل الآخر وإهانته للمرأة. وقد استخدموا حجج أن ثقافات الشعوب المستعمرة تقلل من شأن المرأة فى إضفاء الشرعية على الهيمنة الغربية ولتبرير السياسات الاستعمارية التى تعمل بقوة على تغيير ثقافات وأديان الشعوب المستعمرة. "(٨١) تضمنت عملية الإحلال والتغيير الثقافى التى تبنتها سياسات الاستعمار جانبين: **أولهما:** هدم الأنساق القائمة فقد شن النظام الاستعمارى حملة تشويه شرسة ضد ثقافة الآخر المسلم مثلت المرأة أحد أهم مرتكزاتها . فتحت شعار محاربة العادات "الهمجية" للمسلمين خلق الاستعمار وعيًا جديدًا بالمؤسسات والعمليات القائمة ينطوى على شعور بالذنب والضعة فقد أعيد تعريف زواج صغيرات السن طبقًا للخطاب الأوروبى الاستشراقى بوصفه "اغتصابًا للأطفال"، وتقاضى المهور بوصفه " بيعًا للنساء"، وجُرم تعدد الزوجات اجتماعيًا . وقام الغربيون بالإلحاح على تصوراتهم المسبقة حول مكانة ومفهوم المرأة فى الشرق والإسلام بوصفها " متاعًا وكائنًا حسيًا متراخيًا مملاً ومسجونًا فى قفص الحريم" . (٨٢) لكن الجانب الثانى فى المخطط الثقافى الاستعمارى تحقق بإنشاء تصورات بديلة. تشير العديد من الكتابات الناقدة للتحديث أن الثقافة الغربية البديلة لم تكن ثقافة أقل ذكورية وأبوية من الثقافة الشرقية التقليدية والأعراف القبلية والإقطاعية التى استقرت فى المنطقة وتحكمت فى تفسير ورؤية الإسلام. ترى عفاف لطفى السيد أن القيمة المتدنية والوضع الهامشى للمرأة فى مصر إنما يعود إلى نقل البريطانيين للصفوة من المصريين الأفكار البريطانية عن الأنثى ككائن "سخيف وعاطفى ولا منطقى وقد قلد الرجل المصرى سيده البريطانى فى ذلك التصور. (٨٣) فى مناطق أخرى كان النموذج البديل يحمل أوضاعًا وتصورات أكثر قسوة للمرأة ففى مجتمعات أفريقيا الغربية وتحت شعار "منح أولئك الأفارقة غير المتحضرين وغير الأخلاقيين حياة اجتماعية طبيعية" (٨٤) جلب النموذج الغربى المستعمر لأول مرة لواقع المرأة الأفريقية ذلك الفصل التعسفى بين المجالين العام والخاص، وحصر دور المرأة فى المجال الخاص وتحويلها إلى كائن تابع اقتصاديًا الأمر الذى لم يكن معهودًا قبل العهد الاستعمارى. (٨٥)

فرض النموذج الغربى من خلال الهيمنة على الدراسات الأكاديمية حول المرأة

يمثل المدخل الأكاديمى أحد أخطر مداخل نقل المفاهيم وزرع النماذج الغربية؛ لأن هذا المدخل يؤسس لنماذج الغرب منهجيًا ومفاهيميًا، ويمنهج تشويه ما عداه من النماذج؛ لأنه يجعلها إما خارج نطاق الدرس، أو معرضة للتشويه طبقًا لمعايير البحث المتوافقة مع الظواهر الغربية. تمثل الظاهرة السابقة إحدى أخطر المشكلات التى تواجه العقل المسلم

الذى انتقل من نقل العلوم التراثية فى عصور الضعف فى التاريخ الإسلامى إلى نقل العلوم الغربية فى عصر الاستعمار والتبعية.

فى نطاق دراسات المرأة فقد شهد ربع القرن الأخير طفرة فى الدراسات النسوية فى الغرب صاحبتها ظاهرتان: **الأولى** عملية واسعة النطاق لنقل النماذج والمفاهيم قام بها أكاديميون محليون بدعوى تطبيق أحدث المناهج والأساليب العلمية، **والثانية** اهتمام المؤسسات الأكاديمية الغربية بتوجيه جانب من دراساتها النسوية للشرق الأوسط والعالم الإسلامى فى إطار منظومتها المفاهيمية المتمركزة حول القهر والتشكل التاريخى للبنى الذكورية.

وقد تناولت العديد من الدراسات النقدية الحديثة الآثار السلبية الناتجة عن هيمنة الأكاديمية الغربية على حقل دراسات المرأة فى العالم الثالث، والتى تنتج ذات الأثر الاستعمارى؛ تقول أوبّار وفيرمين سيللر فى دراسة حول تطبيق تلك المنهجيات فى دراسة المرأة الأفريقية: إن الدارسين المعاصرين وصانعى السياسة قد أعادوا إنتاج نمط استضعاف وتهميش المرأة الأفريقية نفسه من خلال تطبيق "البراديم" والمعايير الغربية، حيث بقيت مدركات النساء المحليات عن حياتهن وأنفسهن مهمشة.(٨٦) ويرجع ذلك كما تقول أمينة ماما إلى أن حالات النساء الأفريقيات تستخدم فى تلك الدراسات لاختبار وإثبات صحة نظريات صيغت مفاهيمها فى مكان آخر عن طريق دارسات غربيات لهن اهتماماتهن وانشغالاتهن المختلفة فى الغالب عن اهتمامات وانشغالات النساء الأفريقيات.(٨٧) فما تتعهده تلك الدراسات هو الإجابة على أسئلة غربية من خلال بيانات أفريقية.(٨٨) بينما لا تشغل المحددات الثقافية والتاريخية النابعة من الواقع المحلى لتلك المناطق فى تشكيل الصورة العام للمرأة سوى حيز محدود.(٨٩) ويظهر تأثير البعد الثقافى المتضَمن فى تلك الدراسات كما تقول ماما" فى أن الاستخلاصات التى يتوصل إليها الباحثون الأفارقة تختلف فى معظم الأحيان عن مثيلاتها التى يتوصل إليها غيرهم".(٩٠) لكن المشكل لا يكمن فى دراسات محلية تعطى لنفسها حرية الاختلاف والخروج من إسار المنظومة الغربية وإنما فى العديد من الدراسات، من قبل باحثين مسلمين، تعيد إنتاج اللغة والمفاهيم والتقييمات الغربية لواقعها المحلى بما يعنى أقصى درجات الاستلاب، كما نرى فى الكثير من دراسات المرأة فى الشرق الأوسط التى تطبقها عناصر ومؤسسات أكاديمية محلية.

بكلمات واضحة وصريحة تلخص **ليلى أحمد** كإحدى أبرز الكاتبات العاملات من داخل المؤسسة الأكاديمية الغربية شهادتها حول الدور الثقافى لدراسات المرأة فى الشرق الأوسط والعالم الإسلامى فى إطار الصراع الغربى ضد العالم الإسلامى بقولها:
"ودراسة المرأة المسلمة فى الغرب هى وريثة لهذا التاريخ وهذا الخطاب ـ تعنى الاستعمارى

ـ وتلك الأفكار والافتراضات التى تغذيه : فهى وريثة للاستعمار ولخطاب الهيمنة الاستعمارية ولاستخدام الأفكار النسوية الخاصة به لتعزيز الاستعمار الغربى . وهكذا فإن البحث فى موضوع المرأة فى الشرق الأوسط يتم فى مجال يتميز بالفعل بالخطط والتحيزات التى أمده بها الاستعمار وبالتالى فإن الوعى بهذا الميراث . . ينبغى أن يكون نقطة الانطلاق لأى بحث من هذا النوع "(٩١) . وتدلل ليلى أحمد على ذلك الاتجاه بالإشارة إلى موضع قضية الحجاب والزى فى دراسات العالم الإسلامى ونظيراتها فى الغرب حيث تلحظ أنه " لا يزال الصراع ضد الحجاب وفى اتجاه التغريب والتخلى عن العادات العربية الإسلامية المتخلفة والقامعة (وهو الطرح الذى قدمه كرومر وأمثاله كبرنامج تسير عليه المرأة المسلمة) الإطار الذى تقدم فيه الدراسات ذات القاعدة الغربية عن المرأة العربية بما فيها الدراسات النسوية "(٩٢) . تنتهى الكاتبة التى خطَّت واحدًا من أبرز الأعمال التى تكشف التوظيف الاستعمارى لقضية المرأة وامتدادته فى الدراسات النسوية المعاصرة إلى نتيجة مهمة، وهى أنه بينما ينتهى الفكر النسوى الغربى من دراسته لتاريخ الغرب الحافل بأنماط القمع الذكورى للمرأة إلى نتيجة واحدة هى أن المرأة الغربية يمكنها تحرى الأهداف النسوية عن طريق الاندماج (النقدى) للنساء فى تراثها الثقافى، وعن طريق تحديه وإعادة تعريفه فإن المرأة المسلمة التى تتحرى تلك الأهداف ليس عليها سوى الانسلاخ تماما من ثقافتها العربية والإسلامية .(٩٣) هذا هو النموذج الذى تطرحه مجمل الدراسات النسوية المعاصرة، والذى لا يحمل للمرأة المسلمة سوى إضافة نمط جديد من الهيمنة والاستضعاف الثقافى .

الآليات العولمية كمدخل لفرض النموذج الغربى

بدأت عولمة قضية المرأة بشكل ممنهج ومنظم وعلى نحو لم يسبق له مثيل منذ النصف الثانى من السبعينيات . واتخذت العولمة قنوات عدة منها المؤتمرات والاتفاقيات الدولية والبرامج الممولة من قبل الأمم المتحدة والمانحين الدوليين وفق أهداف تحددها الجهات المانحة . ولم يتوقف هذا الاتجاه العولمى للعمل على النطاق الرسمى عبر الدول، بل امتد إلى دمج المنظمات غير الحكومية فى صميم النظام العالمى عبر قيامها بما يسمى بالأنشطة الموازية للأنشطة الرسمية (المؤتمرات وطرح الوثائق وتنفيذ البرامج الممولة دوليًا) .

مثلت الأمم المتحدة أهم آليات العولمة التى تطورت فى الربع الأخير من القرن خاصة فى مجالى التنمية والمرأة . والأمر الذى لا شك أن فيه الأمم المتحدة قامت بدور غير مسبوق تاريخيًا فى دعم النساء وطرح قضية المرأة بشكل اكتملت عناصره الفكرية والمؤسسية ، بدءًا من مستويات التنظير إلى البرامج والآليات كما اتسم كذلك بالمتابعة والاستمرارية .

واكتسب هذا الدور أهميته الخاصة لدى بلدان العالم الثالث، خاصة وأنه قد تبلور فى لحظة تاريخية كانت فيها تلك البلدان - ومنها بلدان الإسلامي- تمر بأزمات اقتصادية وسياسية أحدثت انتكاسًا فى سياساتها التنموية وتخليًا عن كثير من أولوياتها التحديثية. فى ظل ذلك الظرف التاريخى كان متوقعًا أن تكون قضية المرأة أحد - بل أول - القرابين التى تقدم على مذبح الأزمة. لقد أسهمت الأمم المتحدة من خلال ضغوطها ومتابعاتها المستمرة فى فرض نوع من "الإحراج" السياسى والمعنوى الذى حال دون مزيد من التدهور فى أوضاع النساء، نتيجة السياسات الانكماشية التى اتبعتها الدولة فى الربع الأخير من القرن العشرين. وقد نجحت تلك الضغوط فى جعل قضية المرأة أحد المجالات التى تحرص النخب - من منظور نفعى بحت - على تحسينها أو مراعاتها؛ لكونها أصبحت من معايير تحديد مكانتها الدولية. بيد أن تقييم دور الأمم المتحدة سلبًا أو إيجابًا لا يكون مكتملاً من خلال تلك القراءة الظاهرية له، بل يتعين تقديره بإضافة معايير أخرى مهمة مثل: كنه المشروع الذى تسعى المنظمة إلى إقراره؟ مدى ملاءمته لحاجات ومعايير بلدان العالم المختلفة؟ مدى ديموقراطية عمليات الأمم المتحدة فى تشكيل تلك المشروعات وتطبيقها؟ مدى الانحيازات أو الحيادية التى تنطوى عليها تلك المشروعات؟ وأخيرًا رأى هؤلاء الذين سيطبق عليهم المشروع؟.

لقد قام دور المنظمة الكونية الأولى فى هذا المجال على محور أساسى **هو السعى إلى فرض أو نشر نموذج عولمى واحد لتنمية وتغيير واقع المرأة**. يقوم هذا النموذج على وحدة التصور النهائى لتنمية المرأة (أو على الأقل ملامحه الأساسية) بنفس القدر الذى تتوحد وسائله وأدواته. ولعل هذا ما يطرح تساؤلاً حتميًا حول ماهية الأسس الثقافية التى يقوم عليها هذا النموذج؟ ويمكن القول دون افتئات إن نموذج الأمم المتحدة بشأن المرأة يستمد مفاهيمه ومقولاته الأساسية من الفكر الغربى فى رافده النسوى الذى تحول فى الربع الأخير من القرن من رافد فكرى منشق إلى رافد فكرى مندمج ومستوعَب، تمامًا ليس فى الثقافة الغربية وحدها، وإنما كذلك فى البنية التشريعية والمؤسسات الاجتماعية والسياسية.

يطرح النموذج الذى تروج له الأمم المتحدة فى مجال المرأة **أربع معضلات أساسية** على النساء فى العالم الإسلامى:

* **تناقض العديد من المفاهيم والمكونات الثقافية للنموذج مع المفاهيم الإسلامية**: وهى مفاهيم بعضها ملفوظ، وبعضها الآخر مختلف عليها على الأقل من منظور الثقافة الإسلامية. من أهم تلك المفاهيم التى يتبناها نموذج الأمم المتحدة مفهوم المساواة الحسابية المطلقة مع الرجل هدفًا للمرأة! وهو مطلب يتجاوز بالنظر إلى حرص هذا النموذج على تطبيقه جزئيًا وتفصيليًا مفهوم المساواة إلى حد التشابه أو التطابق. فى المقابل فإن الثقافة

الإسلامية تطرح مفاهيم أخرى بديلة أو مكملة لمفهوم المساواة الذى تقر به كاملاً على المستوى الإنسانى، أهمها: **التكامل** فى الأدوار الاجتماعية فى الأسرة، **والتكافؤ** فى توزيع الأعباء، **والإنصاف** بين الجنسين فى إطار منظومة الحقوق والمبادئ التى ينص عليها الإسلام. كما أكد الإصلاحيون المسلمون منذ بداية القرن أن تلك القواعد التى تحكم التنظيم الاجتماعى لا تمس مفهوم المساواة فى المواطنة وفى الحقوق و الواجبات إزاء الدولة والذى برز بظهور الدولة القومية الحديثة فى الحيز الإسلامى. بالإضافة للتطرف فى مفهوم المساواة والذى يرتب نتائج مهمة على صعيد السياسات والبرامج هناك التطرف فى النزعة الفردانية فى تعريف المرأة والرجل، على حساب الدور الاجتماعى الذى يوليه الإسلام دورًا كبيرًا فى بناء منظومة الحقوق والواجبات. ويضاف لذلك التأكيد على البعد الصراعى فى العلاقة بين المرأة والرجل بينما تتجه المنظومة الإسلامية إلى تقليص هذا الدور والتأكيد على التعاون والتكامل. (٩٤) إلى جانب تلك المفاهيم المحورية تحفل الوثائق المعبرة عن نموذج الأمم المتحدة بأفكار ومفاهيم جزئية غير مقبولة من الزاوية الإسلامية، مثل: التقليل من شأن الأدوار البيولوجية للمرأة باعتبارها عقبة تقف أمام تحرر المرأة، أو النظر بحيادية إلى الأنماط الشاذة للأسر، كالأسر المثلية والأسر خارج إطار الزواج، والسعى إلى إضفاء المشروعية عليها.

* **اتباع أساليب التدخل والضغط وسيلة لفرض النموذج:** يقول تقرير الأمم المتحدة عام ١٩٩٥ كأول تقرير، يتمركز حول قضايا النوع ووضع المرأة فى التنمية بين تقارير التنمية البشرية: "ولا ينبغى بذل أية محاولة لطرح نموذج عالمى للمساواة بين الجنسين: فتفسير بعض الحقوق سيختلف فى المجتمعات المختلفة تبعًا للديانات أو الثقافات أو التقاليد، وكذلك ستختلف الأفضليات الفعلية للمجتمعات والطريقة التى يرغب الناس فى أن يمارسوا بها خياراتهم الحرة". (٩٥) ورغم ذلك فقد حفلت وثائق المنظمة الدولية وممارستها على مدى العقدين الأخيرين بما يؤكد تبنى المنظمة الدولية لفلسفة للعمل تقوم على التدخل واستخدام الضغط من أجل تحقيق تلك الصورة المثالية التى تبشر بها. تتعدد أنماط السياسة التدخلية التى تتبناها المنظمة الدولية ما بين أساليب مقبولة وأخرى تتجاوز حدود المقبول، من ناحية تتبنى الأمم المتحدة فى العديد من وثائقها رأيًا قوامه أن تسريع التحولات الخاصة بالمرأة تقتضى تدخل الدولة وتعاونها مع القوى الحيوية فى المجتمع من أجل إلغاء واقع التمييز الموجه ضد المرأة. وإذا كان هذا المبدأ من حقائق عملية التحديث فإن الأمم المتحدة تتجاوز فى تشجيع السياسات التدخلية للدولة إلى مدى بعيد حيث لا تقصر دعواها التدخلية على دور الدولة فى تقرير السياسات والإجراءات التشريعية، بل إلى تبنى الدولة نهج تدخلى (لإلغاء الأنظمة والأعراف والممارسات) التى تعد من وجهة نظرها وحسب معاييرها تمييزًا ضد المرأة. (٩٦) بيد أن الشكل الأخطر من التدخل والذى تتفاقم مظاهره

يومًا بعد يوم هو تدخل المنظمة الدولية مباشرة وضغوطها المتزايدة من أجل تمرير نموذجها؛ وتتراوح أنماطه بين التدخل فى صياغة السياسات المحلية من خلال هيئات المستشارين الدوليين وبرامج التمويل المعروضة لدعم خطط التمكين القومية التى تقررها الدولة، وبين تلقى وعرض ومناقشة ومراجعة ونشر تقارير الدول حول مدى التزامها بتنفيذ بنود الاتفاقيات والوثائق المختلفة كاتفاقية إنهاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة، ووثيقة مؤتمر بكين، وتقييم أداء الدول فى هذا الصدد، إلى جانب ما تسمية الأمم المتحدة بإقامة التحالفات الداخلية الضاغطة مع المنظمات غير الحكومية من أجل تمرير تلك الاتفاقيات وتسريع تطبيقها. ورغم أن الأمم المتحدة قد لعبت بتوجهاتها الاجتماعية والإنسانية الجدية دورا مهمًا فى إحراج كثير من الحكومات السلطوية والبيروقراطية التى لم تكن لتلقى بالاً إلى الاضطهاد أو التهميش أوالمعاناة الإنسانية التى تواجهها شرائح واسعة فى مجتمعاتها ومنها المرأة إلا أن هذا الميل المتزايد لدعم السياسات التدخلية صار يحمل تأثيرات مؤلبة على المرأة لا تنصرف للأسلوب، بل تمتد إلى الفكرة لا سيما وأن ما تسعى المنظمة الدولية لتمريره ليس مجرد مطالب محددة متفق عليها بل نموذجًا كاملاً مختلفًا عليه كما سبق التنويه. تتزايد خطورة سياسة التدخل فى مسألة المرأة على ضوء الأبعاد الجديدة لتطور مفهوم التدخل عمومًا من جانب المنظمة الدولية، من ذلك ما طرحه الأمين العام للأمم المتحدة فى نهاية القرن بشأن حق التدخل الإنسانى بالقوة لحماية أوضاع حقوق الإنسان، ويدخل فى ذلك أيضًا الحديث عن القانون الإنسانى الدولى الذى يعنى إضفاء الصفة القانونية على كافة اتفاقيات حقوق الإنسان- بما فيها ما يخص المرأة- و التى تشكل فى مجملها جسد هذا القانون، وما يترتب على إضفاء تلك الصفة من فرض عقوبات على المخالفين الدوليين حتى أولئك الذين لم يلتزموا بها طواعية من خلال التوقيع عليها.

* **تجاهل منظومة الحقوق الدولية للحقوق الثقافية والحضارية للمرأة:** عنى النموذج الدولى العولمى بالكثير من الحقوق المادية والاقتصادية والقانونية للمرأة بما يخرج بها عن إطار التهميش والاستضعاف. ولكن تلك المنظومة المهمة أغفلت جانبًا لا تقل أهميته هو الحقوق الثقافية للمرأة والرابطة العضوية بين المرأة ثقافتها. تبدو أهمية هذا البعد فائقة فى الثقافة الإسلامية؛ فالثقافة الإسلامية بحكم تمحورها حول العقيدة تحقق درجة فريدة من الالتحام والتوحد بمعتنقيها تجعل المساس بمرتكزاتها أقرب إلى المساس بأسس الوجود الفردى والجماعى مما يسوى بين الدفاع عنها والدفاع عن الحياة ذاتها من منظور المسلم، يستوى فى ذلك النساء بالرجال. من هذا المنطلق، فإن تمرير منظمة الأمم المتحدة للعديد من النصوص التى تتعارض مع القواعد الإسلامية للحياة ومحاولتها فرضه على الدول وإن كان يحمل فى ظاهره تمكينًا للمرأة إلا أنه فى حالة المرأة المسلمة ينطوى على نوع من

الاستضعاف البيّن والتمييز ضد هذه المرأة لصالح الثقافة التى يتبناها المشروع العولمى، وهى ثقافة المرأة الغربية.

لقد ورثت المرأة المسلمة فى القرن الواحد والعشرين هذه المعضلات فى التعامل مع النظام الدولى الجديد، ولا يسعها أن تقف أمام هذا التحدى موقف السلب بالنظر إلى تكامل المشروع الغربى وعمقه وتوافر أدوات فرضه وعجز الدول القومية عن مواجهته أو ترشيده. بل يتعين على المرأة المسلمة على العكس التحرك بنشاط فى المجال الدولى تحركًا على المحاور التالية:

المطالبة بنصيب عادل فى صياغة النموذج الدولى الخاص بتنمية المرأة على نحو يحقق تمثيلا ملائمًا لمختلف الثقافات بما فيها الثقافة الإسلامية فى تشكيل هذا النموذج، بحيث تصبح السياسات والمقترحات والبرامج العولمية لتنمية المرأة حاملة للقواسم المشتركة بين نساء العالم دون افتئات من ثقافة على أخرى. ولتحقيق ذلك على نحو أكثر عدالة يتعين أن يتم ذلك التمثيل من المنبع أى عند صياغة النصوص الأصلية للاتفاقات والوثائق دون الاكتفاء بالتباحث حول سياقات ونصوص موضوعة بالفعل صيغت وفق فلسفة معينة كلية، حيث يصبح أى جهد بعد ذلك محض تعديل جزئى وهامشى لا يغير من التوجه العام للوثائق والاتفاقات التى دخلت فى الوقت الراهن مرحلة الإعداد؛ لتشكل قانونًا عامًا لا يرتبط بموافقة الأطراف الدولية أو قبولها.

الإفادة من الفرص المتضمنة فى ظهور قوة دولية (فوقية) تنتصر للمرأة وتسعى لرفع الغبن عنها فى مواجهة واقع اجتماعى وسياسى منحاز ومتعنت، مع العمل على ترشيد هذا البعد الدولى من جانب والاهتمام ببناء ودعم نمط (فوقى) للتعاون الإسلامى - الإسلامى فى مجال المرأة مؤسسيًا وتفاعليًا حيث المشكلات والطموحات والمعايير متقاربة.

رفع المطلب الخاص بتضمين الحقوق والارتباطات الثقافية للمرأة فى منظومة حقوق الإنسان بما يضمن احترام كل الأطراف وعلى رأسها النظام الدولى للروابط العضوية بين المرأة ومنظومة قيمها الدينية والحضارية وعدم إكراهها على خيارات أو حلول أخرى، وإن رأت القوى النافذة فى النظام الدولى أنها الأكثر تمكينًا لها وتحقيقا لمصالحها. ويتطلب ذلك توفير الشفافية وضمان حرية التعبير أيضا للنساء، بحيث لا يساء استغلالهن من القوى التقليدية المحلية - كما يحدث تقليديًا - لإبقاء الوضع على ما هو عليه.

رابعا - المرأة والإسلام

إن الحديث تعميمًا عن "موقف الإسلام من المرأة" يطرح خطئًا منهجيًا فى البحث؛ فما عدا الآيات القرآنية والأحاديث المتناهية قطعية الثبوت والدلالة فإن كل ما تدخل فيه البشر بالفهم والتفسير والتأويل والشرح والاستنباط والقياس لا يمثل "موقف الإسلام" على وجه

اليقين بل "قراءة أو فقهًا" ـ بمعنى الفهم لموقف الإسلام، وشتان بين المفهومين. يفسر هذا الفرق الخلاف وتعدد القراءات والرؤى لموقف الإسلام من من العديد من القضايا ومنها قضية المرأة، وهو خلاف قد يتسع أحيانًا إلى حد التناقض. من جانب آخر يعطى هذا الفارق بين المفهومين والجمع بينهما فى البنية المعرفية للثقافة الإسلامية مدلولاً للجمع بين الثوابت والمتغيرات وبين عناصر الثبات والتطور فى بناء تلك المعرفة. وأخيراً فقد كان الخلط بين "الإسلام" و"قراءة الإسلام" أحد نقاط الخلل الجوهرية فى العقل المسلم القديم والحديث على حد سواء وواحد من أسباب شيوع ظواهر التعصب والتكفير والرفض.

لقد عرف القرن العشرون **ثلاث قراءات أساسية كبرى للإسلام** حملت رؤاها وتأثيراتها المتباينة على موضوع المرأة؛ هى القراءة التقليدية المحافظة وقراءة التيارات الثورية والاعتراضية ثم القراءة الاجتهادية الإصلاحية. وتجدر الإشارة إلى ملاحظتين مهمتين: **أولهما:** أن الفصل بين القراءات الثلاث ليس فصلاً قطعيًا بل قد تتداخل عناصر القراءات الثلاثة؛ فالدعوة الإصلاحية التجديدية قد تتداخل مع الدعوة السلفية الإحيائية، كما برز فى تواصل فكرى الإمام **محمد عبده والسيد رشيد على رضا**. كما أن عناصر الاجتهاد والتقليد قد تجتمع معًا فى منظومة مفكر واحد كالمودودى، **وسيد قطب وشلتوت والخومينى** وغيرهم. **الملاحظة الثانية:** أن هذا التصنيف الثلاثى ليس تصنيفًا فكريًا محضًا بل هو تصنيف سياسى يشير إلى ثلاثة مشروعات سياسية كبرى لها انحيازاتها ورؤيتها الاجتماعية والدولية الأشمل.

أ ـ القراءة التقليدية المحافظة: هى قراءة نقلية تعيد إنتاج ما ورد من آراء فقهاء ومذاهب السلف المعروفة فى ظل مناخ ثقافى واجتماعى وتاريخى جد مختلف. إن القيمة الاجتماعية والتاريخية لهذه القراءة وغيرها لا تكمن فحسب فى محتوى خطابها، بل كذلك فى التوظيف السياسى لهذا الخطاب وهو ما يمس بقوة موضوعًا كموضوع المرأة الذى يرتبط بصميم التخصيص الاجتماعى للقوة. فى هذا الإطار المزدوج (محتوى الخطاب وتوظيفه السياسى) حمل التيار التقليدى المحافظ مزيجا من التأثيرات، لقد كان الدور التاريخى الذى أداه ولا يزال التيار التقليدى المحافظ هو الدفاع بمعنى الحفاظ على تراث الأمة وثقافتها وقيمها فى فترات الخطر والغزو الثقافى والاضمحلال الفكرى، ولا تزال هذه المزية الدفاعية تمثل مصدرا لشرعية هذا التيار ومبرراً لوجوده خاصة بعد تفاقم ظواهر الغزو الثقافى الغربى فى القرن العشرين. وقد مثلت المرأة على مدى القرن محوراً من محاور الخطاب والنهج الدفاعى للمدرسة التقليدية المحافظة، حيث المرأة هى مستودع الفضيلة ومكمن الشرف. ويمكن متابعة محاور هذا الخطاب فى مناسبات الجدل العام العديدة التى شهدتها كافة بلدان العالم الإسلامى طوال القرن والتى سبقت غالبًا نقاط التحول المهمة مثل إقرار تعليم النساء فى مطلع القرن.

من حيث طبيعة "**النظام**" الذى تؤكد المدرسة الإسلامية المحافظة عليه فإن هذا النظام الأمثل يقوم على **الهيراركية وتراتب القيم** على أسس سياسية واجتماعية (سيادة الإمام، وسيادة الرجل فى الأسرة). و تتبنى هذه القراءة **مفهومًا سلطويًا للقيادة** والحكم فى الدولة والأسرة على حد سواء، كما تؤكد على **مبدأ الطاعة** وعدم مخالفة الجماعة وإن أخطأ الإمام أو الحاكم ويسرى المبدأ الأخير بدوره على المرأة بوصفها من الرعية. لهذه الأسباب مثلت القراءة التقليدية المحافظة الخيار المفضل للنظم السلطوية فى البناء الاجتماعى والسياسى، كونها تعبر عن المصالح السياسية والاجتماعية لقلة مسيطرة، مثال ذلك نظام ضياء الحق فى باكستان الذى تبنى قراءة تقليدية سلفية للدين تجلت فى برنامج الأسلمة معبراً عن مصالح تحالف النخبة العسكرية وعلماء الدين المحافظين (جماعة إسلامى ورابطة باكستان الإسلامية) والزعامات الاجتماعية التقليدية لمجتمع ذى طابع قبلى إقطاعى.

- من حيث محتوى الخطاب الخاص بالمرأة تتبنى هذه المدرسة رؤية ثقافية عامة تقوم على دونية ونقص المرأة الطبيعى والاجتماعى، وكونها أحد مصادر الخطر على الدين بوصفها فتنة. ويترتب على ذلك القول بضرورة عزلها عن مجالات الاختلاط حماية لقيم وفضيلة المجتمع وإخضاعها للوصاية و الضبط المستمر. فى هذا الإطار يمكن رصد عدد لا حصر له من التعبيرات الخطابية والسلوكية عن هذه الرؤية التى تبرر أخلاقيا ودينيا قمع النساء تبدأ من ظاهرة المعازل التأديبية القديمة الخاصة بالنساء الراغبات فى الطلاق فى تونس والمعروفة بدور الأجاويد، وضرب النساء اللاتى غيرن لون الشادور من اللون الأسود إلى البنى فى إيران فى نهاية القرن، مروراً بنظام الفصل الاجتماعى الصارم لقبائل البلوشستان والإقليم الشمالى الغربى فى باكستان، وأحكام بيت الطاعة فى النظام القانونى المصرى، والتشريعات المتساهلة لجرائم الشرف فى الأردن وباكستان، والخطاب المحط والعدائى للمرأة لدى عديد من الرموز الدينية فى أنحاء العالم الإسلامى (على سبيل المثال لا الحصر الشيخ كشك فى مصر، والدكتور إسرار أحمد فى پاكستان فى سبعينيات وثمانينيات القرن) وانتهاء بمراسم نظام طالبان إزاء النساء الأفغانيات فى تسعينيات القرن العشرين.

- ينطوى هذا الخطاب على أزمة حقيقية تنبثق من عوامل داخلية ومن علاقاته مع بيئته، من جهة فإن تشدد هذا التيار ضد المرأة يفرز توجهًا عكسيًا للمقاومة خاصة فى صفوف النخبة المثقفة والناشطة من النساء؛ فتجنح إلى تبنى الحلول العلمانية والتغريبية من منطلق الخلط بين موقف هذا المنظور المحافظ وبين موقف الإسلام من المرأة. ويعد هذا التيار مسئولاً أولاً عن طرد أعداد متزايدة من النساء المثقفات المؤيدات لحقوق المرأة فى العالم الإسلامى من حظيرة الإسلام، وعن تفريغ التيار الداعى إلى إقرار حقوق المرأة وتحريرها من المنظور الإسلامى (رغم بروز هذا المنظور فى منشأ حركة تحرير المرأة حول مطلع القرن، لكنه لم يلبث أن اختفى بفعل سطوة هذا التيار). تقول الكاتبة الإيرانية فرح

عزارى: إن النسويات فى العالم الإسلامى يتوزعن بين رأيين حول موقف الإسلام من المرأة الأول - وتمثله نوال السعداوى - ويرى أن الظروف السياسية الاقتصادية التى فرضتها الإمبريالية والطبقات المستفيدة هى المسئولة عن استضعاف النساء. وعليه فإن اختفاء تلك الظروف كفيل بتحريك عناصر التغيير فى موقف الإسلام من المرأة على نحو يمكن أن يدعم تحرير المرأة. الرأى الثانى - وتمثله النسوية المغربية فاطمة المرنيسى - يرى أن تاريخ وملابسات تطور الإسلام قد صاغت داخله ذلك التحيز العقيدى، وجعلت منه أحد العوامل الجوهرية لاستضعاف واضطهاد النساء فى المجتمعات الإسلامية.[٩٧] ورغم ما يعكسه هذا الفهم من خلط بين الإسلام والقراءة المحافظة له، فإنه موقف يبرره - جزئيًا - توجهات ذلك التيار المحافظ وسطوته على الساحة الإسلامية بزعم أنه الممثل الحقيقى عن رأى الإسلام.

ويبقى التأكيد على قضية أو درس مهم من دروس التاريخ الإسلامى، وهو أن الدفاع ومواجهة الخطر الذى يحيط بالأمة لا يبرر انتهاك حقوق عناصر هذه الأمة على النحو الذى شهده التاريخ الإسلامى لفترات طويلة، قيدت خلالها النخب الحاكمة والاجتماعية المستفيدة حقوق وحركة عناصر الأمة بدعوى مواجهة الأخطار الداخلية أو سد الذرائع المؤدية للفتن. يخبرنا التاريخ الإسلامى أن تحمل الظلم باسم درء الفتن هو انغماس فى فتن أعمق وأشد وبالاً. وعلى العكس من ذلك فإن خير وسيلة لمواجهة التحديات التى تحيط بالأمة هى تفعيل عناصر المقاومة الداخلية.

- واليوم ونحن إزاء قرن جديد يواجه التيار التقليدى المحافظ تحديًا جديدًا يتمثل فى عجزه حتى عن الوفاء بوظيفته الدفاعية بما يكفل ضمان بقاء الأمة؛ حيث البقاء فى هذا القرن لم يعد رهنًا بمجرد الاستمرار بل فى المقام الأول بالتطور. ويكمن المأزق الحقيقى للتيار التقليدى المحافظ فى عجزه الأصيل عن الوفاء بمتطلبات **التطور**. وتمثل قضية المرأة تجسيدًا لهذا الإخفاق، حيث عجزت المدرسة التقليدية عن إحداث أية مراجعة حقيقية فى فقه المرأة تسمح بالتطور من داخل التيار الإسلامى، بل على العكس تمسك هذا التيار بتعنت شديد بالموروث الفقهى كليًا وجزئيًا دون إدراك للتغيرات الجذرية التى طرأت على المفاهيم والأدوار الخاصة بالمرأة والمجتمع بأسره؛ مما جعله ومعه المنظور الإسلامى الذى يحتكر الحديث باسمه يقف موقف المتفرج إزاء ما يجتاح المرأة والمجتمع على أصعدة الفكر والواقع.

ب - القراءة الثورية والاعتراضية

تركز هذه القراءة على تفعيل عناصر المقاومة والرفض الكامنة فى النسق الإسلامى انطلاقًا من المبدأ الإسلامى الخاص بتغيير المنكر وإقامة الحق. وقد استهدف هذا التيار

تاريخيًا قوتين هما الدولة التسلطية والهيمنة والنفوذ الغربى . تباينت على مدى القرن مظاهر هذا التيار متبلورة فى ثلاثة تعبيرات أساسية :

الأيديولوچية الثورية : وتقوم على تثوير الوسائل والأهداف معًا ؛ بمعنى أنها كما تفعل آليات التغيير الثورى والصدام مع الدولة السلطوية والغرب فإنها تطرح نظمًا بديلة ما بعَد الثورة تقوم على أسس جديدة. وتمثل الخومينية تعبيرا نموذجيًا عن هذا الاتجاه حيث طرحت إلى جانب طريقة التغيير الثورى نظام الولى الفقيه بديلاً بعد نجاح الثورة . وعلى صعيد المرأة مثّل فكر على شريعاتى أبرز الأطروحات الثورية التى ارتبطت بالثورة الإيرانية والتى تضمنت إعادة تعريف للمرأة ودورها ومكانتها فى الفكر والمجتمع الإسلامى . (٩٨) لقد عبرت المرأة الإيرانية عن هذا المفهوم الثورى عندما احتلت الصفوف الأمامية من الحشود التى قامت بالثورة الإسلامية ١٩٧٩ . وبرغم الكبوة التى أصيبت بها المرأة فى ظل المرحلة الثورية الأولى التى اتسمت بسطوة العناصر المتشددة وظروف الحرب، إلا أن النساء الإيرانيات استعدن فاعليتهن فى المجتمع الإيرانى طارحات نموذجًا فريداً ـ وراديكاليًا ـ للعلاقة الناجحة بين الإسلام والمعاصَرة، وبين التزام المرأة المسلمة وفاعليتها .

الحركات الرافضة : هى النمط الأكثر انتشاراً للتوجه الثورى. وتقف غالبًا عند حد الوسائل بمعنى أن فكرها واجتهادها الثورى يقف عند هدم الواقع وتغييره، دون أن يحمل تصوراً مغايراً أو طرحًا ثوريًا لما بعد الثورة . وتعد الحركات الأصولية التى انبثقت من العباءة الفكرية والحركية لجماعة الإخوان المسلمين (فى مصر) أبرز التعبيرات عن تلك الظاهرة ، كما يمثل فكر سيد قطب حول شرعية الثورة انطلاقًا من جاهلية النظم المجتمعات المعاصرة الركيزة الفكرية الأساسية لهذا التيار .

ولا تحمل هذه القراءة أية وعود تذكر للمرأة، فهى تعيد إنتاج المفهوم التقليدى عن المرأة بحذافيره ، بل إنها تدعم من استضعاف النساء بجعل عزلة النساء وخضوعهن نوعًا من المقاومة والثورة والاحتجاج الذى تمارسه النساء مختارات فى مواجهة النظم الظالمة .

حركة المقاومة النسائية التلقائية للتغريب : (الحجاب الجديد). لا تعبر هذه الحركة عن منظور متكامل فكريا أو واضح للثورة بقدر ما تمثل تعبيرا بسيطًا وتلقائيًا عن مقاومة النساء المسلمات العاديات للشعور بالاغتراب والازدواجية الثقافية الناشئة عن كثافة عمليات التغريب الثقافى والاجتماعى التى روجت لها سياسة الدولة التحديثية ، وهى تعكس فى المقابل تعبيراً عن التمسك بالهوية والذاتية الثقافية الممثلة فى الإسلام. تتخذ هذه الحركة طابعًا نسائيًا خالصًا تجسد فى العودة الجماعية الكاسحة لظاهرة الحجاب بمفهوم جديد يحصر الحجاب فى غطاء الرأس والزى والسلوك المحتشم الذى لا يؤثر على الدور النشط الذى تلعبه المرأة فى الحياة العامة فى كافة المؤسسات. لقد انتشر هذا التوجه على مدى عقدى الثمانينيات

والتسعينيات فى شتى أرجاء العالم الإسلامى دون استثناء ، بيد أن المدلول الاحتجاجى لهذه الحركة اختلف من مجتمع لآخر حسب معدلات وحدة عمليات التغريب فى تلك المجتمعات ؛ فكلما اشتدت تلك العمليات اتخذ " الاتجاه نحو الحجاب " طابعًا أكثر تحديًا للنظام التحديثى المخترق وللقيم الغربية . فى هذا الإطار تقترب مدلول حركة الحجاب الجديد من الثورة والتمرد لدى الجاليات المسلمة فى المجتمعات الغربية وفى تركيا حيث ينظر لهذه الحركة بوصفها تمردا وتحديا " للنظام العام " القائم على علمنة المجتمع .

رغم أن الطابع الفكرى البسيط والنزعة البرجماتية لتلك الحركة كانا وراء انتشارها الساحق فى صفوف ، وقواعد النساء فى أنحاء العالم الإسلامى ، إلا أن هذه البساطة الفكرية تعد بذاتها أحد مكامن التهديد والضعف فى تلك الحركة . إن ضعف الأساس النظرى يعجز النساء عن الدفاع عن جوهر حركتهن والقيمة الحقيقية الكامنة فيها ألا وهو إمكانية الجمع والتوفيق بين الحفاظ على الهوية الإسلامية والدور الحيوى للمرأة فى مختلف مجالات الحياة العامة . وتضطر هذه الحركة عند الحاجة إلى طلب التنظيم والدعم النظرى للارتباط بالتبعية بتنظيمات وحركات سياسية ذات توجه تقليدى فى قضية المرأة ؛ مما يخلق نوعًا من التناقض بين ظاهر الحركة ومرجعياتها .

ج ـ القراءة الاجتهادية الإصلاحية

يمثل المنظور الاجتهادى ـ الإصلاحى بحق أخطر المنظورات الإسلامية وأكثرها حسمًا فى مسار تطور الأمة الإسلامية والمرأة على حد سواء . ويحمل هذا المنظور شقين موضوعى ومنهاجى ؛ ينصب **الجانب الموضوعى** على التجديد من خلال إعادة فتح باب الاجتهاد الفقهى فى كافة القضايا والأحكام ذات الطابع الاجتهادى ، والتى تشكل المكون الأكبر للبنيان الفقهى الإسلامى . . وقد أظهرت التجربة الخصبة للقرن العشرين أن القضايا التى تستدعى إعادة فتح باب الاجتهاد هى من الاتساع والحساسية فى آن ؛ إذ تتوقف عليها نهضة الأمة وتفاعلها الخصب مع متغيرات هذا العصر يستوى فى ذلك : قواعد التنظيم الاقتصادى والعلاقات الدولية ووضع أهل الذمة والموقف من المستحدثات العلمية وطبيعة النظام السياسى . . إلخ ، كما يأتى فى الصدارة مسألة المرأة والعلاقة بين الجنسين باعتبارها ركيزة النظام الاجتماعى .

إن الحاجة للاجتهاد فى موضوع المرأة هى حاجة شاملة تبدأ من الأحكام والفقه ، خاصة فى مجال الأحوال الشخصية التى تتبع أغلب النظم القانونية القائمة فيها مذاهب تضيق الفرص والخيارات أمام النساء ، ولكن الأخذ بمنهج السعة والتيسير فى مجال القوانين والأحكام لا يكتمل بغير تشجيع ثقافة إسلامية "اجتهادية" تنظر إلى المرأة نظرة مختلفة وتتبنى تعريفات أكثر تسامحًا وتقديرا للمرأة من منظور الدين أيضًا . وهكذا فإن قضية

الاجتهاد ليست اقترابا فقهيا فحسب، بل هى اقتراب ثقافى ومنهج لتطوير الحياة والمفاهيم الإسلامية، وهنا مكمن صعوبتها وأهميتها فى الوقت نفسه.

لقد شهد القرن العشرون ظهور علامات ورموز للاجتهاد فى مختلف الموضوعات الحيوية . وفى مجال المرأة عرف العالم الإسلامى نماذج بارزة للتجديد الإسلامى كالإمام محمد عبده والشيخ محمد الغزالى والأستاذ جمال البنا فى مصر، والطاهر حداد فى تونس، ونظيرة زين الدين فى الشام، وآية الله مطهرى وآية الله صانعى فى إيران، والإمام محمد مهدى شمس الدين فى لبنان، حيث تناول هؤلاء مختلف القضايا المعضلة الخاصة بالمرأة بدءًا من التعريف الإنسانى والاجتماعى للمرأة وانتهاء بمنظومة الحقوق والواجبات ونظم الزواج والطلاق والقضايا المعضلة كتعدد الزوجات، وزواج المتعة، وشهادة المرأة، والولاية السياسية والعامة للنساء . . إلخ.

على **الصعيد المنهاجى** غلب الطابع **الفكرى** على القراءة الاجتهادية ـ الإصلاحية ولم تكتسب فى الغالب طابعا حركيًا نظراً لطبيعة العمليات الاجتهادية ذاتها كنشاط معرفى معقد، وربما عكس ذلك طبيعة مرحلية لكون هذا الاتجاه لم يغادر بعد مرحلة التأصيل . من ناحية أخرى تبنى التجديديون فى الغالب نهجًا إصلاحيًا فى التغيير يقوم على الاعتقاد فى التغير التدريجى السلمى للأفكار والسلوكيات الاجتماعية، وكون التغيير عملية طويلة الأمد تبدأ فى الأنساق الثقافية ومنظومة القيم والأفكار المجتمعية لتنعكس على المدى الزمنى وبشكل سلمى وطبيعى على النظام السياسى.

بين القراءات الثلاث، يرتهن بالتيار الإصلاحى التجديدى إحداث نقلة نوعية حقيقية فى وضع المرأة فى الثقافة والمجتمع الإسلامى؛ يرجع ذلك إلى الارتباط الحاسم بين تحديد وضع المرأة (إنصافًا أو تهميشًا) وبين التفسيرات والاجتهادات المتعلقة بعدد من النصوص والأحكام. ورغم تلك الوعود والآمال الكبيرة المعلقة على تيار الاجتهاد والإصلاح فإن العديد من الإشكاليات تعترض تحقيق ذلك:

ـ إن القراءة الاجتهادية الإصلاحية لا تزال تنحصر فى مجهودات فردية متناثرة على مدى القرن . ولم يتم تطوير أى من تلك الجهود؛ لتصبح مدرسة أو تيارًا فكريًا متماسكًا ومطردًا ينتج بشكل مستمر أفكاره وتلاميذه. يرجع ذلك جزئيًا إلى سطوة المدرسة التقليدية فى الفقه ونجاحها فى محاربة وتهميش كل من يهدد سطوتها الفكرية، خاصة من خلال سيطرتها على المؤسسات العلمية الإسلامية.

ـ الطابع الفكرى المعقد لعمليات الاجتهاد وعدم وجود حلقات وسيطة بين المجتهد والعامة، مثل المفتين وغيرهم بما يُفعّل الأحكام الاجتهادية.

ـ توقف الاجتهاد حتى الآن عند الحدود الدنيا متمثلة فى استنباط بعض الأحكام

الجزئية، بل إن كثيراً مما ينتجه المجتهدون المصلحون لا يرقى إلى مرتبة الأحكام الموثقة المنهجة فى حيثيات للاستنباط ولا يخرج عن كونه فكراً أو رأيًا يفتقر إلى مفهوم الحكم. ناهيك عن القول بأن أيًا من جهود الاجتهاد المعاصرة لم تمتد إلى منطقة الاجتهاد المنهجي المتعلق بمصادر وآليات التفسير وأصول استنباط الأحكام التى تتعلق بها الكثير من مشكلات الجمود والتطوير. ويعد هذا المستوى من مستويات الاجتهاد هو الفيصل فى بناء مدرسة للاجتهاد تنتج أتباعًا يطبقون نفس تلك المناهج المستحدثة.

- تقاعس النساء - وهن أصحاب الحق والمصلحة - فى الدخول إلى مناطق البحوث والثقافة الإسلامية من منظور الاجتهاد. ويلاحظ أن النخبة النسائية المثقفة والمعنية بشأن المرأة تتخذ أحد موقفين؛ إما التبعية للأفكار والمدارس الإسلامية التقليدية القائمة وإعادة عرضها على نحو يبرر ويزين تلك الأفكار، وإما النأى عن الانخراط فى الثقافة الإسلامية قنوطًا من إمكانية إنصاف المرأة من خلالها والانغماس فى المقابل فى المدارس الغربية ومقولاتها. ويشكل هذا الموقف أحد الإخفاقات الكبرى لنساء العالم الإسلامى فى القرن العشرين؛ فالمرأة - حتى من المنظور الفقهى التقليدى - ليست ممنوعة من ولوج العلم وإنتاجه. ويعد إحجام النساء المسلمات عن طلب طريق الإنصاف عن طريق الاجتهاد فى العلوم الشرعية إهداراً لفرصة تاريخية لتأسيس قاعدة راسخة لنهضة المرأة وتحررها وتحقيق الاستدامة لما تحققه من مكاسب وحقوق.

لقد أثبت القرن العشرون أن أية مكاسب تحصل عليها النساء فى غفلة من الشريعة وعلى أساس من الأمر الواقع أو المرجعيات الحداثية (حقوق المواطنة ومنظومة حقوق الإنسان الغربية) إنما هى مكاسب هشة ومهددة. ويبقى الرهان الحقيقى للمرأة المسلمة فى الدمج بين نهضتها وتحررها وبين الشريعة الإسلامية وفى كشف العوار الشرعى للحجج والأحكام التى تقرر استضعاف النساء وظلمهن وتهميشهن باسم الدين. بذلك تنهى النساء إلى غير رجعة حالة الازدواجية والاغتراب التى تكاتفت فى بنائها سياسات العولمة والتحديث من جانب والتشدد الدينى من جانب آخر.

مرة أخرى، نقول لقد كان القرن العشرون هو الحقل الذى تفجرت فيه كافة المشكلات والقضايا وتبلورت فيه الأسئلة الكبرى فهل يقدم القرن الواحد والعشرون الإجابات و الحلول؟ يقينًا فإن الزمن وحده ليس كفيلا بذلك، بل الأمر رهين بالوعى والسعى مصداقًا بقوله تعالى: ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾ (الرعد: ١١)... صدق الله العظيم.

* * *

الهوامش

١ـ انظر : قاسم أمين ، تحرير المرأة (القاهرة : مكتبة الترقى ، ١٣١٦هـ ـ ١٨٩٩م) .

٢ ـ انظر : باحثة البادية ، النسائيات : مجموعة مقالات نشرت فى الجريدة فى موضوع المرأة المصرية (دم : مطبعة التقدم بشارع محمد على بمصر ، دت) .

٣ ـ انظر : الطاهر حداد ، امرأتنا فى الشريعة والمجتمع (تونس : المطبعة الفنية بنهج الكنيسة ، ١٣٤٨هـ ـ ١٩٣٠م) .

٤ ـ انظر : مجموعة من الباحثات ، الحركة النسائية العربية : مداخلات وأبحاث من أربع بلدان (القاهرة : مركز دراسات المرأة الجديدة ، ١٩٩٥) ص ١٣ .

٥ـ Haideh Moghissi, Populism and Feminism in Iran: Women 's struggle in a Male Defined Revolutionary Movement (New York: St. Martin's Press, 1994), p3.

٦ ـ د. درية شفيق ، ود. إبراهيم عبده ، تطور النهضة النسائية فى مصر من عهد محمد على إلى الفاروق (القاهرة : مكتبة الآداب بالجماميز ، دت) ص ٧٣.

٧ـ حول دور هذا التعليم فى بناء نخبة الرائدات الشاميات للصحافة النسائية فى مصر والشام انظر : الدكتور جورج كلاس ، الحركة الفكرية النسوية فى عصر النهضة ١٨٤٩ـ١٩٢٨ (بيروت : دار الجيل ، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٩٦م) ص٦١ـ١١٦ وحول دور تلك الصحافة وهؤلاء الرائدات فى النهضة النسوية انظر : بث بارون ، النهضة النسائية فى مصر : الثقافة والمجتمع والصحافة ، ترجمة لميس النقاش (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٩) .

٨ـ درية شفيق ، مرجع سابق ، ص ١٣ .

٩ ـ انظر : نبوية موسى ، المرأة والعمل (د . م : د . ن ، الطبعة الثانية ، ١٣٥٨هـ ـ ١٩٣٩م) .

١٠ـ Moghissi, Op.Cit., p.27.

١١ـ انظر على سبيل المثال الجدل الذى أثارته الصحافة السودانية فى مطلع العشرينيات وفى مطلع الثلاثينيات حول الآثار السلبية لتعليم الفتيات على الأسرة والمجتمع فى : د. سوسن سليم إسماعيل ، الجذور التاريخية للحركة النسائية السودانية (القاهرة : مكتبة مدبولى ، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م) ص ١ ، ص ٢٢ـ٢٣.

١٢ـ Alison Baker, Voices of Resistance: Oral Histories of Moroccan Women (New York: State University of New York Press, 1998) P19.

13 - "Pakistan..The Status of Women and The Women s Movement", in http:// lcweb2.loc.gov/cgl- bin/query/r?frd/cstdy:@ field(DOCID+pk0057),p1

١٤ـ بثينة شعبان ، المرأة العربية فى القرن العشرين (دمشق : دار المدى للثقافة والنشر ، ٢٠٠٠) ص ١٥٦ ,

١٥ ـ على رأسها الاتفاقية الدولية رقم ١٠٠ لسنة ٥١ والتى دخلت حيز التنفيذ فى ٢٣ مايو سنة ١٩٥٣ وكذلك الإعلان العالمى لحقوق الإنسان .

١٦ـ Nermin Abadan- Unat, Women in Developing World: Evidence From Turkey (Denever- Colorado: University of Denever, 1986) p 53.

17 - Sirin Tekeli ,"Women in Turkey in The 1980s",in Sirin Tekeli ,Women in Modern Turkish Society (London and New Jersy: Zed books Ltd, 1995), p.12.

١٨ـ أمينة ماما ، دراسات عن المرأة ودراسات النساء فى أفريقيا خلال التسعينيات ، ترجمة عزة خليل (القاهرة : مركز البحوث العربية ، ١٩٩٦) ص ٣٧.

١٩ ـ حول دور وإنجازات الحركة النسائية السودانية فى المرحلة محل البحث انظر : مجموعة من الباحثات ، مرجع سابق ، ١٧٦ـ١٧٧ .

٢٠ ـ انظر على سبيل المثال : Moghissi Op. Cit, p 51.

-استندنا فى هذه البيانات بشكل أساسى على تقرير التنمية البشرية الصادر عن البرنامج الإنمائى للأمم المتحدة عام ١٩٩٥ بصفته تقريراً يحظى بأهمية خاصة؛ لكونه قد أولى اهتمامه الأساسى بقضايا المرأة والنوع وطرح للمرة الأولى فى تقارير التنمية البشرية ما يعرف بتجنيس التنمية البشرية الذى عبر عنه احصائيًا بدليل التنمية البشرية المرتبط بنوع الجنس ومقياس التمكين الجنسانى. وبالنظر إلى ريادة هذا التقرير فى الاهتمام بموضوع المرأة فقد عمد إلى تقديم رؤية شاملة عن أوضاع المرأة فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية على مدى ربع قرن اعتباراً من مطلع السبعينيات وحتى منتصف التسعينيات من القرن العشرين، وهو ما يناسب المرحلة التى نحن بصددها.

٢١ـ تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٥ (القاهرة : دار العالم العربى للطباعة، ١٩٩٥) ص ٥١، ٥٣.

٢٢ـ المصدر السابق ، نفس الصفحات.

٢٣ـ المصدر السابق، ص ٣٤.

٢٤ـ المصدر السابق، ص ٦٦ـ٦٨.

٢٥ـ المصدر السابق، ص ٥١ـ٥٣.

٢٦ـ أمانى صالح، " حالة المرأة فى العالم الإسلامى "، فى أمتى فى العالم: حولية قضايا العالم الإسلامى ١٤١٩ـ١٤٢٠ هـ، ١٩٩٩م (القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ١٤٢٠ هـ/ ١٩٩٩م) ص ٢٤٠.

27 - The World 's Women 2000: Trends and Statistics (New York: United Nations, 2000) p 87. .

٢٨ـ انظر: تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٠ (البحرين: برنامج الأمم المتحدة الإنمائى، ٢٠٠٠) ص ١٦١ـ ١٦٣.

٢٩ـ تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٥، مصدر سابق، ص ٥٤ـ٥٦.

30 - The World 's Women 2000, Op.Cit., p.61 .

31 - Ibid., p.p. 56-57.

٣٢ـ باقر سليمان النجار، المرأة فى الخليج العربى وتحولات الحداثة العسيرة (بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى، ٢٠٠٠) ص ٤٦.

33 - The World 's Women 2000, Op.Cit., p. 110.

34 - Ibid., p. 114.

٣٥ـ تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٥، مصدر سابق، ص ٣٨.

٣٦ـ المرجع السابق ، ص ٤٠.

٣٧ـ حول مشكلات التطبيق العملى فى مجال العمالة رغم التشريعات المنصفة للمرأة انظر: الأمم المتحدة، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربى آسيا، سلسلة دراسات عن المرأة العربية فى التنمية (٣)، الأحكام المتعلقة بعمل النساء فى التشريعات العربية (نيويورك: الأمم المتحدة، ١٩٩٥).

٣٨ـ المرجع السابق، ص ٣٦.

39 -The World 's Women 2000, p 9.

40 - Ibid, p p 152- 155.

٤١ـ حول التأثيرات المختلفة للهجرة إلى بلدان النفط على قيم ووضع المرأة انظر على سبيل المثال: شهيدة الباز، " المرأة لعربية ونظام القيم فى الحقبة النفطية "، فى مجموعة من الباحثين، المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ١٨١ـ١٩٣، بالإشارة إلى ص ١٩٠ـ١٩٢.

42 - The World 's Women 2000 , p 166. -

43 - Ibid , p. 164.

٤٤ـ تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٥، مصدر سابق، ص ٦٠ـ٦٢.

٤٥ـ انظر: د. مديحة محمد الصفتي، مساهمة المرأة في التنمية بين الواقع والقانون " ، وغادة على موسى، "المشاركة السياسية للمرأة: نظرة عامة " في : د. هبة أحمد نصار ود. صلاح سالم زرنوقة (تحرير)، قضايا التنمية : المرأة والتنمية . . الآفاق والتحديات (القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية بجامعة القاهرة، ١٩٩٩ ،ص ٨٣ـ ٨٤ و ص ١٣٢ـ١٣٤.

٤٦ـ انظر على سبيل المثال موقع المرأة في النظام الحزبي المصري في : المرجع السابق، ص ١٣٦ـ ١٣٩ وص ١٥٥ـ١٦٣ وحول موقعها في النظام الحزبي المغربي انظر: رقية المصدق، المرأة والسياسة والتمثيل السياسي في المغرب (الدار البيضاء : دار توبقال للنشر، ١٩٩٦) ص ٥٥ ، وما بعدها.

٤٧ـ حول فصول هذا الصراع وخطابه أنظر: أماني صالح ، مرجع سابق، ص ٢٣٣ـ ٢٣٥.

٤٨ـ انظر تطبيقا لهذه الأفكار على نطاق الدول الأفريقية في:

Jean O'Barr and Kathryn Firmin -Seller, "African Women in Politics", in Margaret Jean Hay & Sharon Sticher , African Women South of The Sahara (New York: Longman Scientific technical, 1995), p.p. 202- 203.

٤٩ـ انظر: رقية المصدق، مرجع سابق، ص ٢٩ ، وما بعدها.

50 - Sirin Tekeli, Op.Cit., p13.

٥١ـ مجموعة من الباحثات، الحركة النسائية العربية ، مرجع سابق، ص ٢٠ـ٢١.

٥٢ـ حول وقائع الصراع بين منتدى عمل المرأة ونظام ضياء الحق في المراحل المختلفة لبرنامج أسلمة القوانين انظر:

Khawar Mumtaz and Farida Shaheed (eds), Women of Pakistan: Two Steps Forward..One Step Back ? (London & New Jersy : Zed Books Ltd., 1987)

53 - Unat, Op.Cit, p 133.

54 - see: Mumtaz and Shaheed , Op.Cit, p.p. 110- 120.

٥٥ـ هناك استثناءات عديدة ولكن يبقى لها الطابع النخبوي وليس الجماهيري من أمثلتها جمعية المرأة المسلمة التي نشأت في نيجيريا في منتصف الثمانينيات ومنظمة أخوات في الإسلام في ماليزيا.

٥٦ـ حول دور النساء إبان الثورة الإيرانية والعوامل التي حدت بهن الى دعمها انظر على سبيل المثال:

Farah Azari, " Islam's Appeal to Women in Iran: Illusions and Reality", in Farah Azari (ed), Women of Iran: The conflict with fundamentalist Islam (London: Ithaca Press, 1983). And Afsaneh Najmabadi, " Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in contemporary Iran", in Deniz Kandiyoti (ed). Women , Islam and the State (London: Macmillan, 1991), p.p. 48-76.

٥٧ـ للمزيد حول الظاهرة الإسلامية في أوساط النساء التركيات وأهم ووسائل وأهداف صراعها ضد النظام، انظر:

Feride Acar, " Women and Islam in Turkey" ,in Sirin Tekeli, Op.Cit., p.p. 46-65.

٥٨ـ أنظر تحليلا لتلك السمة إبان أزمة الصراع بين مروة قاوقجي والدولة عام ١٩٩٩ في : أماني صالح، مرجع سابق، ص ٢٤٩ـ٢٥١.

59 - The World 's Women 2000 , p 155.

٦٠ـ انظر: مفوضية الأمم المتحدة لشئون اللاجئين، حالة اللاجئين في العالم : خمسون عامًا من العمل الإنساني (القاهرة : مركز الأهرام للترجمة والنشر، ٢٠٠٠) ص ٢٧٨ـ٢٧٩.

61 - The World 's Women 2000 , p 162.

٦٢ـ حول سوء الأوضاع داخل مخيمات اللاجئين أنظر: مفوضية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين، مرجع سابق، ص ١٠٨ـ١٠٩.

٦٣ ـ بيللي حنا، "الزواج بين أسر التجار فى حاضرة القرن السابع عشر" ، ترجمة عثمان مصطفى عثمان ، فى أميرة الأزهرى سنبل (محررة) ، النساء والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى ، راجع الترجمة وقدم لها رءوف عباس (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ـ المشروع القومى للترجمة، عدد ١١٩ ، ١٩٩٩) ص ١٥١ـ١٦٢.

٦٤ ـ تقوم فلسفة هذا القانون كما تقول أونات على التسوية بين الرجال والنساء مع عدم التسوية بين الزوج والزوجة فى الأسرة. فالزوج طبقا للقانون السويسرى هو رئيس الأسرة والزوجة يتعين أن تتبعه . وهى تشارك فى الحفاظ على الأسرة برعاية المنزل . وعلى المرأة الراغبة فى العمل الحصول على موافقة زوجها . . إلخ. انظر : Unat, Op.Cit. p 32.

٦٥ـ على سبيل المثال لا الحصر الخلط بين النتائج المترتبة على الزنا والاغتصاب رغم ابتعاد الشقة بينهما، وقد اتضح ذلك فى العديد من الأمثلة منها مثلا اتخاذ الحمل دليلاً على وقوع الزنا فى تشريع الحدود الذى وضع فى عهد ضياء الحق فى پاكستان، بينما يقع الحمل فى كثير من الحالات نتاجًا للاغتصاب . انظر : Mumtaz and Shaheed, Op.Cit., p.p 102- كما ظهر ذلك فى الجدل الذى ثار إبان تفاقم ظاهرة الاغتصاب الجماعى فى مصر الثمانينيات، حيث اقترح مفتى الجمهورية توقيع عقوبات على المغتصبين تطابق عقوبة الزنا، بينما عارضه البعض بأن هذا النوع من الجرائم يقاس على الحرابة .

٦٦ ـ تشير بعض الكتابات إلى أنه بعد ظهور قوانين الأسرة التركية تفاقمت حالات بصورة كبيرة فى المدن التركية، كما زادت حالات الأطفال المولودين خارج إطار الزواج حتى بلغ عددهم حتى منتصف الثمانينيات ما يقرب من ٨ مليون طفل. انظر : Unat, Op.Cit. p 31.

٦٧ـ انظر على سبيل المثال حالة مصر فى : عفاف لطفى السيد مارسو، "المرأة والتحديث : إعادة تقويم" ، ترجمة أمينة عامر، فى أميرة الأزهرى سنبل، مرجع سابق، ص ٥٥ـ٥٨.

68 - Unat,Op.Cit., p134.

69- Mumtaz and Shaheed, Op.Cit., p.p 21.

٧٠ـ انظر على سبيل المثال للتمازج بين العرف المحلى والأفكار الدينية ودور بعض الرموز الدينية والجماعات الصوفية فى دعم الأعراف القبيلية التى تكرس دونية المرأة فى الثقافات المحلية : يوسف عمر غزال، "واقع المرأة الليبية فى الثقافة السائدة" ، فى المستقبل العربى، السنة الثانية والعشرون ، عدد ٢٥٠ ، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٩ ، ص ١٣١ـ١٤٢.

71 - see: Mumtaz and Shaheed, Op.Cit., p27,p 32.

72 - see for example:Ibid,p.57 p59. and Unat, Op.Cit., p133.

٧٣ـ بثينة شعبان، مرجع سابق، ص ١٠١.

74 - Jean O'Barr and Kathryn Firmin-Seller, Op.Cit., pp 195- 196.

٧٥ـ انظر على سبيل المثال فى شأن موقف الاستعمار من تعليم الفتيات حالة كل السودان والجزائر فى : د. سوسن سليم حسن، مرجع سابق. و جوليا كلانس سميث، "المرأة العربية : المرأة والجنس فى شمال أفريقيا أثناء الاحتلال الفرنسى" ، ترجمة د. أمينة عامر، فى أميرة الأزهرى سنبل، مرجع سابق، ص ٦٣.

٧٦ـ مجموعة من الباحثات، مرجع سابق، ص ١٧١.

٧٧ـ انظر : د. إبراهيم بيومى غانم، الأوقاف والسياسة فى مصر (القاهرة : دار الشروق، ١٤١٩هـ ـ١٩٩٨م) ص ٢٥.

78 - O'Barr and Firmin-Seller , Op.Cit., p114.

٧٩ـ أمينة ماما، مرجع سابق ، ص ١٧١.

٨٠ـ انظر على سبيل المثال موقف الإدارة الاستعمارية من مطالب المنظمات النسائية الهندية ومنها الإسلامية عام ١٩١٧ فى :

Mumtaz and Shaheed, Op. Cit. p 42.

٨١ ـ ليلى أحمد ، المرأة والجنوسة فى الإسلام : الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة ، ترجمة منى إبراهيم وهالة كمال (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٩) ص ٢٦١.

٨٢ ـ حول تأكيد الخطاب الغربى على تلك المفاهيم انظر : جوليا كلانس سميث ، مرجع سابق ، ص ٦٧.

٨٣ ـ عفاف لطفى السيد مارسو ، "المرأة والتحديث . . إعادة تقويم" ، ترجمة د. أمينة عامر ، فى أميرة الأزهرى سنبل ، مرجع سابق ، ص ٥٧.

84 - O'Barr and Firmin-Seller , Op.Cit., p194.

85 - Ibid., p211.

86 - Ibid., p 189.

٨٧ ـ أمينة ماما ، مرجع سابق ، ص ١٩.

88 - O'Barr and Firmin-Seller , Op.Cit., p191.

٨٩ ـ أميرة الأزهرى سنبل ، مرجع سابق ، ص ١٦.

٩٠ ـ أمينة ماما ، مرجع سابق ، ص ١٩.

٩١ ـ ليلى أحمد ، مرجع سابق ، ص ٢٦٣.

٩٢ ـ المرجع السابق ، ٢٦٢.

٩٣ ـ انظر : المرجع السابق ، ٢٦٢-٢٦٣.

٩٤ ـ انظر على سبيل المثال التحليل الثقافى الممتاز من منظور إسلامى لاتفاقية القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة وما انطوت عليه من فلسفة ومفاهيم ومصطلحات فى ورقة : عمرو عبد الكريم سعداوى ، إتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة) CEDAW رؤية نقدية) (القاهرة : اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل ـ المجلس الإسلامى الأعلى للدعوة والإغاثة ـ الأمانة العامة ، دت).

٩٥ ـ تقرير التنمية البشرية عام ١٩٩٥ ، مرجع سابق ، ص ١٠٢.

٩٦ ـ انظر : اتفاقية السيداو ، مادة ٢ ، بند (ز).

97 - Farah Azari (ed), Op.Cit., p 2.

٩٨ ـ حول الأبعاد الثورية لفكر شريعاتى بشأن المرأة والجذور الراديكالية لهذا الفكر انظر :
Farah Azari , " Islam's appeal to women in Iran: Illusions and reality ",in Ibid, p.p 28-34.



مستقبلنا بين التجديد الإسلامى والحداثة الغربية

د. محمد عمارة

تقديم:

فى لقاء مع عدد من المثقفين الإندونيسيين ذوى التوجهات الإسلامية، وأثناء استعراض واقع الفكر الإسلامى المعاصر، حدثتهم عن تمايز تيارات الفكر فى عالم الإسلامى، وتوزيعها - على وجه الإجمال - إلى:

أولا: تيار الجمود والتقليد لتراثنا الفكرى، وعلى الأخص منه تراث عصر التراجع الحضارى لأمتنا وحضارتنا؛ ذلك التيار الذى ينظر إلى الخلف، ويقف عند ظواهر النصوص، مغفلا المقاصد التى تغيَّاها الشارع من وراء هذه النصوص. ويتخير من النصوص "النصوص الوسيطة" بدلاً من "النصوص الأولى" المقدسة والمعصومة غافلين عن معنى "النص" فى علم أصول الفقه، وهو الذى لا ينطبق على كل عبارة، وإنما يقتصر على ما هو قطعى الثبوت وقطعى الدلالة، الذى لا مجال فيه لأى تأويل.

ولذلك كله، فإن هذا التيار -تيار الجمود والتقليد- يخاصم النظر العقلى فى حكم وعلل الأحكام التى جاءت بها النصوص، مع إهمال فقه الواقع المتغير، والذى يتطلب - فى الفروع - أحكاما جديدة تواكب المتغيرات، وتستجيب للمصالح الشرعية المعتبرة التى تفرزها هذه المتغيرات.

ثانيًا: تيار التغريب والحداثة الغربية؛ ذلك الذى انطلق - وينطلق - من المرجعية الفلسفية للحضارة الغربية، معتمداً مناهج النظر "الوضعية - العلمانية" - وأحيانًا المادية - التى تعاملت بها تلك الحضارة مع الدين وحقائقه وعوالمه وعلومه ومعارفه، فنظرت إلى الدين ومواريثه باعتبارها "فكراً" غير علمي، عبّر عن مرحلة من مراحل تطور "العقل الإنسانى"؛ هى مرحلة "طفولة" هذا العقل، التى تلتْها ونسختها "مرحلة الميتافيزيقا"، والتى تلتها - هى الأخرى - ونسختها "المرحلة الوضعية"، التى جعلت الكون المادى والواقع الدنيوى فقط - وليس الغيب - هو مصدر المعرفة الحقة والعلم الحقيقى، كما جعلت "العقل" و"التجربة" وحدهما - دون "النقل" و"الوجدان" - الطرق المعتمدة والمأمونة لتحصيل هذه المعرفة؛ فكانت "القطيعة المعرفية" مع الموروث - وبالذات الموروث الدينى -

تلك التى تميزت بها ثقافة الحداثة الغربية، والحداثة الثقافية عندما عزلت علمانيتها السماء عن الأرض؛ بدعوى أن "العالم مكثف بذاته"، وأن "الإنسان مكثف بذاته"، وأن تدبير هذه الحياة الدنيا إنما يتم بالأسباب المادية والملكات الإنسانية المودعة فى ظواهرها وعوالمها، دونما حاجة إلى مدبر مفارق ومتعال من وراء الطبيعة، حتى لقد جعلت هذه الثقافة الحديثة ـ التى تمحورت حول الإنسان دونَ الله ـ من هذا الإنسان "كائنًا طبيعيًا"، و"سيداً للكون"، وليس ذلك المخلوق الربانى الذى نفخ الله فيه من روحه، وجعله خليفة له ـ أى سيداً فى الكون ـ، وليس سيدَ الكون، وإنما هو عبد لسيد الكون.

ذلك هو تيار التغريب والحداثة الغربية، الذى نظر أهله ـ فقط ـ إلى الغرب؛ فقلدوه وجمدوا على مقولات ثقافته وفلسفاته، كما نظر أهل الجمود التراثى ـ فقط ـ إلى الماضى، فقلدوا مقولات سلف عصر تراجعنا الحضارى، وجمدوا عند ظاهر نصوصها.

ثالثًا: تيار الإحياء والتجديد.. الإحياء لأصول الإسلام وثوابته، بالعودة إلى المنابع الجوهرية والنقية لهذا الدين، والنظر فيها بعقل معاصر، يفقه أحكامها كما يفقه الواقع الذى يعيش فيه، عاقداً القران بين "فقه الواقع" و"فقه الأحكام"؛ ليصل إلى التجديد فى الفروع أى الفقه، الذى هو علم الفروع ـ مبدعًا الأحكام الفقهية الجديدة التى تستجيب للمصالح الشرعية المعتبرة، التى طرحتها وتطرحها مستجدات الواقع الجديد والمعيش.

ففى هذا التيار الإحيائى والتجديدى تتوازن "الثوابت" الدائمة الثبات، والضامنة دوام إسلامية النسق الفكرى على امتداد الزمان والمكان ـ مع "التجديد" فى الفروع التى تطرحها متغيرات الواقع ومستجداته.. الأمر الذى ينفى القطيعة ـ قطيعة "الجديد والتجديد" مع "الثوابت والثبات"، كما ينفى "الجمود والتقليد"، الذى يُحدث فراغًا فكريًا، سرعان ما تملؤه الفكرية الحداثية الغربية، التى مثلت ـ منذ نشأتها فى عصر النهضة الأوروبية ـ قطيعة معرفية مع الموروث الدينى على وجه الخصوص.

لقد دار حديثى مع المثقفين الإندونيسيين حول هذا التشخيص لتيارات الفكر فى عالم الإسلام. وأحسست أن كلامى كان واضحًا، وكان مقبولا.. اللهم إلا عند ذكر مصطلح "التجديد"، أو الإشارة إلى نماذج العلماء المجددين؛ فإن النظرات والإيحاءات كانت تشى بأن هناك لبسًا يحول دون وضوح المقصود من وراء هذا "التجديد".

وأخيراً، أدركت أن هناك خلطًا فى المفاهيم والمضامين ـ مفاهيم ومضامين المصطلحات؛ حدث لأن عدداً من الحداثيين المتغربين عمدوا إلى "تسويق بضاعتهم" الوضعية العلمانية ـ وأحيانًا المادية ـ تحت عنوان وراية ومصطلح "التجديد" حتى أصبح

هذا المصطلح "سيئ السمعة" عند هؤلاء المثقفين الإندونيسيين؛ الأمر الذى أوجب - ويستوجب - تحديد مفاهيم ومضامين المصطلحات؛ ليتميز "التجديد" كسبيل إسلامى أصيل فى التطور بعالم الأفكار عن الحداثة بمعناها الغربى، تلك التى تعنى القطيعة المعرفية مع ثوابت الدين وأصوله . . فهى نسخ للدين - بالجمود والإنكار . . أو بالتأويل الذى يفرغه من محتواه - بينما يعنى "التجديد" البعث والإحياء لثوابت الدين وأصوله، مع التطور فى فقه الفروع، مواكبة لمستجدات الواقع المَعيش، وحفاظًا فى ذات الوقت على صلاح وصلاحية الثوابت والأصول الدينية لكل زمان ومكان . . فهما - "الحداثة" و"التجديد" - نقيضان فى نظرة كل منهما إلى ثوابت الدين وأصوله . . وأيضا فى النتائج التى يثمرها كل منهما إزاء الدين.

إن للإسلام فلسفته الفريدة فى النظر إلى الكون، وإلى مكانة الإنسان فى هذا الوجود، وإلى نطاق حرية الإنسان فى هذه الحياة، وهى فلسفة لا وجه للتوفيق بينها وبين الفلسفة الوضعية التى قامت عليها النهضة الأوروبية الحديثة، وثقافتها الحداثية المعاصرة.

فالإنسان - فى الرؤية الإسلامية - مخلوق لله سبحانه وتعالى . . وفى هذا قد تتفق الرؤية الإسلامية مع الوضعية الغربية المؤمنة . . لكنها تعود فتفترق عنها عندما تقرر أن الله - سبحانه وتعالى - ليس مجرد خالق فقط، وإنما هو الخالق والراعى والهادى والمدبر لهذا الوجود، وهذا الإنسان.

فالله فى التراث الأرسطى الإغريقى، هو مجرد خالق للعالم والوجود؛ خلقه، ثم دفعه للحركة، فتحرك، ولا يزال يتحرك بواسطة الأسباب الذاتية المودعة فى عوالمه وقواه، دونما حاجة إلى تدبير إلهى أو رعاية ربانية، أو شريعة دينية يأتى بها الوحى من وراء الطبيعة والوجود المادى إلى الأنبياء والمرسلين.

وهذه الرؤية الأرسطية هى ذاتها الرؤية الوثنية الجاهلية؛ فلقد كان الوثنيون فى الجاهلية يؤمنون بالله خالقا لهذا الوجود ﴿ **وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ** ﴾ (لقمان: ٢٥) ﴿ **وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ** ﴾ (العنكبوت: ٦١) ﴿ **وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ** ﴾ (العنكبوت: ٦٣).

فهم لا يُنكرون الخلق والخالق لهذا الوجود . . وإنما استحقوا أوصاف "لا يعلمون" و"لا يعقلون"؛ لأنهم وقفوا بنطاق عمل الذات الإلهية عند "الخلق" فقط، وجعلوا "التدبير" للأصنام والأوثان والوسائط التى أشركوها مع الله، يلجئون إليها إذا أرادوا الحرب أو السلم . . السفر أو القرار . . الفعل أو الترك . . الإقدام أو الإحجام . . الزواج أو الطلاق . . إلى غير ذلك من التدابير لشئون الحياة.

وتلك بعينها هى الفلسفة الوضعية الغربية، عندما تؤمن بالخلق والخالق. . فهى بالعلمانية قد قررت أن العالم مكتف بذاته، وأن الإنسان مكتف بذاته فى العالم، تدبره الأسباب الذاتية والمادية المودعة فى عوالمه ومجتمعاته وقواه وظواهره، والإنسان هو سيد الكون. . ولا سلطان على العقل الإنسانى إلا للعقل الإنسانى وحده. . و" العقد الاجتماعى " البشرى يقرره الاختيار الإنسانى وحده، والحرية الإنسانية التى لا سقف عليها ولا إطار يحكمها من وحى أو شريعة تأتى بها السماء.

وفى مقابل هذه الرؤية الوضعية - التى هى بعث وإحياء للتصور الأرسطى، وللتصورات الوثنية الجاهلية تأتى قراءة الرؤية الإسلامية، التى لا تجعل الله مجرد خالق. . وإنما هو الخالق والراعى والهادى والمدبر لكل عوامل المخلوقات. والتى ترى الإنسان خليفة لله، خلقه الله، ونفخ فيه من روحه، واستخلفه لعمارة الأرض، وسخر له كل ما فى الوجود، وحباه القدرة والحرية والاختيار والاستطاعة والتمكين، لكن فى حدود ثوابت عقد وعهد الاستخلاف، عقد وعهد الإنابة والتوكيل؛ فهذا الإنسان وفق عبارة الإمام محمد عبده (١٢٦٥ - ١٣٢٣ هـ - ١٨٤٩ - ١٩٠٥م) : "هو عبد لله وحده، وسيد لكل شىء بعده" ! هو خليفة ونائب ووكيل لسيد الكون - سبحانه وتعالى - وليس هو سيد الكون. . وهو الحامل لأمانة عمران هذه الأرض، وهو فى تدبير هذا العمران مصدر السلطة والسلطان، لكن فى إطار الحلال والحرام الدينى؛ أى فى إطار الثوابت الدينية - عقيدة وشريعة وقيما - فهذا الإنسان فى هذه الرؤية الإسلامية - ليس ذلك "الحقير، الفانى، المهمش، المجبر" الذى لا حول له ولا طول. . وأيضا، ليس هو سيد الكون، المكتفى بذاته عن توجيهات الدين، وتدبير السماء، ووحى الله - سبحانه وتعالى - وإنما هو بهذه الرؤية الإسلامية - الرؤية الفلسفية الوسطية - سلطان الأرض، المحكومة سلطاته بسلطان السماء؛ لأنه خليفة فى الكون، وليس سيد هذا الكون؛ لأن سيد الكون - الله (سبحانه وتعالى) - ليس مجرد خالق، وإنما هو الخالق والمدبر لكل عوالم المخلوقات.

﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ (الأعراف: ٥٤).

﴿ قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَىٰ (٤٩) قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾ (طه: ٤٩-٥٠).

﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِن بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ (يونس: ٣).

﴿ اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (العنكبوت: ٦٢).

فالرؤية "الوضعية - العلمانية" الغربية التى تريد تحرير الاجتماع الإنسانى من ثوابت التدبير للشريعة الإلهية، فتقول - مثلا - : "لا دين فى السياسة، ولا سياسة فى الدين" أو

تحرر الوطن من الدين ومن العبودية لله، ومن الالتزام بحاكمية الشريعة الإلهية، بدعوى "أن الدين لله، والوطن للجميع".

هذه الرؤية التى تعزل السماء عن الأرض، وتحصر الفعل الإلهى فى نطاق دون نطاق، هى التعبير الحديث والمعاصر عن الرؤية الوثنية الجاهلية، التى سفهها القرآن الكريم، وسفه قسمتها هذه عندما قال: ﴿ **وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَىٰ شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ** ﴾ (الأنعام: ١٣٦).

بينما الرؤية الإسلامية تجعل الدين لله؛ أى خالصًا له دون طغيان الطواغيت والعبودية لهم، وتجعل الوطن أيضًا لله، سخره الله بما فيه من إمكانات للإنسان ـ الأمة.. المواطنين ـ المستخلف فى عمرانه وتدبيره وفق الشريعة الإلهية، التى هى بنود عقد وعهد الاستخلاف؛ فالكل ـ الوطن والمواطنون ـ فى الحقيقة وواقع الأمر ـ لله (سبحانه وتعالى) وفق المنطق والمبدأ القرآنى: ﴿ **قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١٦٢) لا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ** ﴾ (الأنعام: ١٦٢ ـ ١٦٣).

تلك هى المنطلقات المختلفة لكل من الرؤية الإسلامية المؤمنة للكون.. ولمكانة الإنسان فى هذا الوجود... ولنطاق الحرية الإنسانية فى هذه الحياة ـ وهى الرؤية المؤسسة على فلسفة الخلافة والاستخلاف. وللرؤية "الوضعية الغربية" حتى المؤمنة منها، والتى مثلت وتمثل الجذر الفلسفى الذى يفتح الباب أمام الحداثة الغربية لإنكار الثواب الدينية ونسخها، وإقامة القطيعة المعرفية معها بشكل مباشر وحاد، أو بالتأويل الذى يفرغ الدين ومصطلحاته من محتواه، بينما تحول الأمة الإسلامية دون فتح هذا الباب، مكتفية ـ لتلبية احتياجات التطور، ومتغيرات الواقع، ومستجدات الزمان والمكان والمصالح ـ بطريق وآليات التجديد الذى يُحيى الثوابت، ويعيد الحيوية إلى الأصول، مع التغيير والتجديد والتطوير والإبداع فى الفروع التى تواكب مستجدات الواقع والمصالح والحياة.

فإذا كانت الحداثة الغربية ـ انطلاقًا من الفلسفة الوضعية، التى حررت الدنيا من الدين ـ قد أقامت قطيعة معرفية مع الموروث الدينى. وإذا كان الجمود والتقليد فى فكرنا الإسلامى ينكر التجديد، أو يستريب فيه بدعوى أن الإسلام قد اكتمل ﴿ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا** ﴾ (المائدة: ٣) والمكتمل ـ بنظرهم ـ لا يحتاج إلى تجديد؛ فإن تحديد المفاهيم.. وتحرير مضامين المصطلحات.. هو الكفيل بتمييز "التجديد" عن "الحداثة"، وينفى التناقض الموهوم بين التجديد وبين اكتمال الدين.

التجديد هو التحقيق لاكتمال الدين

إن "اكتمال الدين" و"تجديده".. وبتعبير آخر "السلفية".. و"التجديد"

مصطلحان يرمزان ـ فى عرف بعض الباحثين ـ إلى نسقين متقابلين ، بل ومتناقضين ، فى الرؤية والمنهج والتفكير والثمرات .

والذين ينظرن إلى فكرنا الإسلامى بمناهج الفكرى الغربى لا يتصورون علاقة وفاق أو اتفاق أو تكامل بين اكتمال الدين وبين تجديده ، أو بين "السلفية" وبين "التجديد" ؛ ففى الفكر الغربى كانت "السلفية" ـ الأرثوذكسية ـ هى الوقوف عن الأصول فقط ـ وهى أصول لا علمية ولا عقلانية ـ حتى لقد سُميت هذه السلفية هناك بـ "الأصولية" بمعناها الغربى ، أى الجمود المنافى للتقدم وللعقل وللعلم ولمواكبة مستجدات الزمان والمكان . . كما كانت الحداثة هى رد الفعل الغربى للسلفية والأصولية الغربية ، التى مثلت ثورة أتت على هذه الأصولية الأرثوذكسية من القواعد والأساس .

لكن منهجنا الإسلامى ـ بوسطيته الجامعة ـ لم يعرف ولن يعرف هذه الثنائية الانشطارية التى تقيم التقابل والتضاد بين "اكتمال الدين والسلفية" ، و "الاجتهاد فيه والتجديد له" .

إننا نتلو في آيات القرآن الكريم قول الله (سبحانه وتعالى) : ﴿ **الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن دِينِكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا** ﴾ (المائدة : ٣) .

ونقرأ فى السنة النبوية الشريفة ، قول رسول الله ﷺ : **"يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"** (رواه أبو داود) ؛ فلا نشعر ـ بالمنهج الإسلامى ووسطيته الجامعة ـ أن هناك تناقضًا بين اكتمال الدين ، بتمام الوحى وختام النبوة والرسالة ، وبين التجديد الدائم أبدا لهذا الدين ، الذى اكتمل بختم الوحى وتمام القرآن الكريم .

ذلك أن الدين : عقيدة وشريعة . . والعقيدة فيه هى : الإيمان بالله وكتبه ورسله وملائكته واليوم الآخر . . والشريعة فيه هى : كل ما ينهجه المسلم ويسلكه ويقيمه من عبادات وقيم . . ومعاملات كى يعتقد هذه العقيدة ويتدين بها . . ولكل من العقيدة والشريعة أصول وقواعد وأركان ، وهى جميعها قد اكتملت بتمام الوحى الذى اكتمل به الدين ، وبإقامة الرسول ﷺ وصحابته (رضى الله عنهم) لهذا الدين .

لكن الإنسان المسلم ـ بحكم خلافته لله (سبحانه وتعالى) فى عمارة الأرض ، وسياسة المجتمع ، وتنمية العمران ـ لا بد له ـ وهو ينجز مهمة خلافته هذه ، ويؤدى أمانتها ـ من إقامة أبنية أخرى يبدعها هو فوق هذه الأصول والقواعد والأركان . . فالإسلام مثلا قد بُنى على خمس : "شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا" (رواه البخارى ومسلم والترمذى والنسائى) .

فهذه الأركان الخمسة هى القواعد التى بُنى عليها الإسلام ، وليست هى كل بناء

الإسلام، وإنما هى القواعد التى تعلوها أبنية الفروع. . وهذه الأبنية - الفروع للأصول، وخاصة فى المعاملات، والتى تتغير وتتجدد وتتطور تبعا للمصلحة، ووفقا لمقتضيات الزمان والمكان- إذا كانت متسقة مع مقاصد الأصول، وغايات القواعد، وحدود الأركان؛ فهى "تجديد" فى نطاق وآفاق وروح وتأثيرات هذه الأصول والقواعد والأركان؛ فالأصول الثوابت قد اكتملت باكتمال الدين، بينما آفاقها وآثارها والفروع الباسقة منها دائمة النمو والتغير والتطور، شاهدة على دوام التجديد، وعلى العلاقة بين هذا التجديد والثوابت المكتملة من الأصول والقواعد والأركان.

ولوضوح هذه الحقيقة من حقائق المنهج الإسلامى كان اتفاق مذاهب الفكر الإسلامى على امتناع الاجتهاد فى الأصول؛ ففيها وعليها قامت وحدة الأمة - التى هى فريضة دينية. . وأصل دينى- منذ اكتمال الدين بختم الرسالة . . وكان اتفاق هذه المذاهب - كذلك- على أن الاجتهاد الإسلامى مجاله الفروع؛ فهو عندئذ يمد بالتجديد فروع الأصول إلى المستجدات من الوقائع والمصالح، ويحل أحكامًا جديدة - أى فروعًا جديدة- محل أحكام تجاوزها الواقع الذى تغير، والعرف الذى تطور، والعادات التى تبدلت، والمصالح التى استجدت، عندما تكون هذه الأحكام ذات علل غائية، تدور معها وجودا وعدما؛ بل إن هذا الاجتهاد والتجديد إنما ينهض بدوره الدائم فى الكشف عن جوهر الأصول والقواعد والأركان، وتجليتها إذا علاها غبار الابتداع، فطمس معالمها بالزيادة أو الانتقاص أو التحريف أو فاسد التأويل "ففى الأصول وللقواعد - أيضا- تجديد - بهذا المعنى- ، وهو الذى جعل حديث رسول الله ﷺ يتحدث عن "تجديد الدين"، وليس فقط تجديد فكر المتدينين بالدين"، وهو الذى جعل رسول الله ﷺ ينبه على أن الإيمان - وهو جوهر الدين- تجديد، وذلك عندما قال لصحابته وأمته:

"جددوا إيمانكم"

قيل: يا رسول الله، وكيف نجدد إيماننا؟

قال: "أكثروا من قول: لا إله إلا الله" (رواه الإمام أحمد).

لأن كلمة التوحيد هى الثورة التى تكشف عن نقاء هذا التوحيد، عندما تزيل عن أصوله وجوهره غبار وآثار العبودية والخضوع للطواغيت. . وبذلك يتجدد الإيمان، ويعود التوحيد إلى إمضاء التحرير للإنسان من عبودية هذه الطواغيت؛ فيكون إفراد الله (سبحانه وتعالى) بالعبودية هو قمة التحرير لملكات وطاقات الإنسان.

فليس التجديد - إذن- نقيضا لـ "اكتمال الدين وثباته"؛ بل إنه السبيل لامتداد تأثيرات الدين الكامل وثوابته وأصوله إلى الميادين الجديدة، والأمور المستحدثة، والضمان لبقاء "الأصول" صالحة دائمة لكل زمان ومكان؛ أى أنه هو الضمان لبقاء

الرسالة الخاتمة خالدة، ولولا مده الفروعَ الجديدة إلى الجديد من المحدثات، وإقامته من الخيوط الجديدة بين الأصول الثابتة والجديد الذى يطرحه تطور الحياة، ولولا تجديده الدائم الذى يجلو الوجه الحقيقى النقى لأصول الدين وثوابته.. لولا دور "التجديد" هذا فى حياة الإسلام ومسيرته لنُسخت وطُمست هذه الأصول؛ إما بتجاوز الحياة الممتدة لظلِّ الفروع الأولى والقديمة، فيعرى هذا الامتداد الجديد من ظلال الإسلام، أو بتشويه البدع - عندما تتراكم - لجوهر هذه الأصول.

إن الله (سبحانه وتعالي) لما تعهد بحفظ القرآن الكريم وصيانته من التحريف والتبديل ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩) يسَّر للمسلمين أسباب ذلك، فكان جمعه وتدوينه وخدمته بعلوم القرآن، وكذلك الحال مع الدين الخاتم والرسالة العامة، التى عُنىَ ختمُ الرسالات السماوية بها إرادةَ الله دوامَ بقائها وعطائها إلى أن يُعرض البشر على بارئهم يوم الدين.. فكان السبيل إلى دوام بقاء هذا الدين واستمرار عطائه وصلاحه لكل زمان ومكان هو إعمال سنة التجديد للدين والفكر الدينى، وهى سنة لا تبديل لها ولا تحويل؛ أى أنها قانون من القوانين الفاعلة والعاملة دائما وأبدا فى النسق الفكرى الإسلامى، وليست مجرد "مباح"، أو مجرد حقّ من حقوق العقل الإسلامى!

هكذا جمعت الوسطية الإسلامية وتجمع بين "اكتمال الدين" و"تجديده"، وربطت بين "السلفية" - بمعنى العودة فى الدين إلى أصوله ومنابعه الجوهرية والنقية -، وبين التجديد فى الفروع وفى المتغيرات.

ونحن إذا نظرنا إلى ذاتنا الحضارية - بمنهجنا الإسلامى - فسنجد أن فى "سلفيتنا" هذا اجتهادًا يميز بين الجوهر - جوهر الوضع الإلهى للدين - وبين الإضافات والنواقص والبدع التى طرأت، وعَدَت على جوهره وأصوله، وسنجد أن "اجتهادنا" - الذى هو استنباط الأحكام الجديدة للواقع الجديد -: سلفية، تستحضر الأصول والمبادئ والمقاصد لنرى الواقع الجديد فى ضوئها، ونستخرج له منها الأحكام الجديدة.. ففى السلفية تجديد، وفى التجديد سلفية.. وكل المجددين - فى مسيرتنا الحضارية - كانوا سلفيين فى الأصول، ومجددين فى الفروع.

إن شيخ الإسلام ابن تيمية (٦٦١-٧٢٨هـ = ١٢٦٣-١٣٢٨م) - الذى هو طليعة من يرد على الذهن والخاطر إذا ذُكر مصطلح "السلفية" - لم يكن مجرد مجتهد، وإنما كان واحدًا من أبرز الذين سعوا إلى إبداع مشروع فكرى لتجديد الدين الإسلامى؛ كى تتجدد به دنيا المسلمين[1]، وإن أبرز تلاميذ ابن تيمية، وهو العلامة ابن القيم (٦٩١ - ٧٥١هـ = ١٢٩٢ - ١٣٥٠م)، هو الذى عقد فى كتابه (إعلام الموقعين) فصلاً نفيسًا جعل عنوانه

"فصل فى "تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد" ؛ ذلك "لأن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد فى المعاش والمعاد، وهى عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها" . (٢)

فالثابت فى الشريعة هو فلسفة التشريع، والقواعد والنظريات والأحكام التى قننت للثوابت مثل القيم والحدود، أما التفاصيل والفروع والجزئيات التى هى موضوع الفقه؛ فإن باب الاجتهاد والتجديد مفتوح فيها أمام العقل الفقهى؛ كى يبدع الجديد من الأحكام، التى تواكب متغيرات الواقع ومستجدات الزمان والمكان والأحوال والنيات والعادات، كما قال ويقول الأئمة "السلفيون ـ المجددون" .

هكذا تحددت وتحررت. . ووضحت المفاهيم. . مفاهيم "التجديد" و "الحداثة"، وانتفت شبهات التناقض بين اكتمال الدين وتجديده، وأيضا بين سلفية العودة إلى الأصول والثوابت والتجديد فى الفتاوى والأحكام.

من معالم المشروع الحضارى لمدرسة الإحياء والتجديد:

وإذا كانت أبرز وأعمق وأوسع مدارس الإحياء والتجديد فى النهضة الإسلامية الحديثة هى تلك المدرسة التى تبلورت من حول جمال الدين الأفغانى [١٢٥٤ هـ ـ ١٣١٤هـ = ١٨٣٨ ـ ١٨٩٧م] والتى كان الإمام محمد عبده [١٢٦٥ - ١٣٢٣هـ = ١٨٤٩ ـ ١٩٠٥] العقل الذى هنْدَس معالم مشروعها التجديدى فى العديد من الميادين؛ فلقد تبلور فى تراث هذه المدرسة ما يمكن أن نسميه: معالم أساسية لمشروع نهضوى إسلامى، هو وسط متميز عن مقولات أهل الجمود والتقليد، وعن مقولات أهل الحداثة والتغريب. . هو مشروع أصولى، نابع من الأصول الإسلامية، وحديث ومعاصر، عندما رأى هذه الأصول بعقل معاصر، وفى ضوء مستجدات الواقع العصرى المعيشى. . وهذا المشروع الحضارى "الأصولى التجديدى" الذى حاولت به وفيه هذه المدرسة تجديد الدين الإسلامى؛ لتتجدد به دنيا المسلمين، يمكن أن نتخير منه أصولا عشرة، كمعالم للنهضة والإصلاح. . . وهى:

١ ـ نقد ورفض الجمود والتقليد:

سواء أكان هذا التقليد تقليداً للسلف، وجموداً على تراثهم؛ لأن "سلفية الجمود" على ظواهر النصوص ـ كما يقول الإمام محمد عبده ـ: **"أضيق عطنا، وأحرج صدراً من المقلدين، وهى ـ وإن أنكرت كثيرا من البدع، ونحَّتْ عن الدين كثيراً مما أضيف إليه وليس منه ـ فإنها ترى وجوب الأخذ بما يُفهم من لفظ الوارد والتقيد به دون التفات إلى ما تقتضيه**

الأصول التى قام عليها الدين، وإليها كانت الدعوة، ولأجلها مُنحت النبوة؛ فلم يكونوا للعمل أولياء، ولا للمدنية أحباء "(٣).

ونفس الرفض والنقد ـ بل أكثر ـ لتقليد الغرب، وللجمود على الثقافة الحداثية للتعريب . . "ذلك لأن المقلدين لتمدن الأمم الأخرى ـ كما يقول الأفغانى ـ ليسوا أرباب تلك العلوم التى ينقلونها . . . والتمدن الغربى هو فى الحقيقة تمدن للبلاد التى نشأ فيها على نظام الطبيعة وسير الاجتماع الإنسانى، ولقد علمتنا التجارب أن المقلدين من كل أمة، المنتحلين أطوار غيرها، يكونون فيها منافذ لتطرق الأعداء إليها، وطلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات؛ يمهدون لهم السبيل، ويفتحون لهم الأبواب، ثم يثبتون أقدامهم. فتقليد الأجانب يجرنا بطبيعته إلى الإعجاب بهم، والاستكانة لهم، والرضا بسلطانهم علينا؛ وبذلك تتحول صبغة الإسلام ـ التى من شأنها رفع راية السلطة والغَلَب، إلى صبغة "خمول وضعة واستئناس لحكم الأجنبى"(٤).

٢ ـ وثانى هذه الأصول هو التجديد:

الذى يؤدى إلى:

* تحرير الفكر من قيد التقليد.

* وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف . .

* والرجوع فى كسب معارف الدين إلى ينابيعها الأولى . .

* واعتبار الدين من ضمن موازين العقل البشرى . . .

* وإصلاح أساليب اللغة العربية . .

* والتمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة".

وهو تجديد ـ كما يقول الإمام محمد عبده ـ "خالفتُ فيه وفى الدعوة إليه رأى طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ـ من أهل الجمود والتقليد ـ وطلاب فنون هذا العصر ومن هو فى ناحيتهم ـ من أهل الحداثة والتغريب ـ"

٣ ـ وثالث هذه الأصول هو الإصلاح بالإسلام:

وليس بالنموذج الحضارى الغربى الوضعى والعلمانى، الذى اقتحم عالم الإسلام فى ركاب الغزوة الأوروبية الحديثة . . "لأن الدين ـ كما يقول الأفغانى ـ هو قوام الأمم، وبه فَلاحها، وفيه سر سعادتها، وعليه مدارها . . وهو السبب المفرد لسعادة الإنسان . . وإنا ـ معشر المسلمين ـ إذا لم يؤسَّس نهوضنا على قواعد ديننا وقرآننا فلا خير لنا فيه . . ولقد كان الخلل والهبوط الذى اعترى حياتنا من طرح أصول هذا الدين ونبذها ظهريًا . .

والعلاج إنما يكون برجوع الأمة إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه، على ما كان فى بدايته. . . ولا سبيل إلى اليأس والقنوط؛ فإن جراثيم الدين متأصلة فى النفوس. . والقلوب مطمئنة إليه، وفي زواياها نور خفى من محبته، فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلا إلى نفخة واحدة يسرى نَفَسُها فى جميع الأرواح لأقرب وقت. . فإذا قاموا وجعلوا أصول دينهم الحقة نصب أعينهم؛ فلا يعجزهم أن يبلغوا منتهى الكمال الإنسانى، ومن طلب إصلاح الأمة بوسيلة سوى هذه فقد ركب بها شططًا. . . ولن يزيدها إلا نحسا، ولن يُكسبها إلا تعسًا[٥]".

وبعبارة الإمام محمد عبده: "لقد أشربت أنفس الأمة الانقياد إلى الدين، حتى صار طبعًا فيها؛ فكل من طلب إصلاحها من غير طريق الدين؛ فقد بذر بذرًا غير صالح للتربة التى أودعها فيها؛ فلا ينبت، ويضيع تعبه، ويخفق سعيه. . وأكبر شاهد على ذلك ما شوهد من أثر التربية التى يسمونها أدبية، من عهد "محمد على" إلى اليوم، فإن المأخوذين بها لم يزدادوا إلا فسادًا -وإن قيل إن لهم شيئًا من المعلومات-؛ فما لم تكن معارفهم العامة وآدابهم مبنية على أصول دينهم فلا أثر لها فى نفوسهم. .

إن سبيل الدين لمريد الإصلاح فى المسلمين سبيل لا مندوحة عنها؛ فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين، يحوجه إلى إنشاء بناء جديد، ليس عنده من مواده شيء، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحدًا. . وإذا كان الدين كافلا بتهذيب الأخلاق، وصلاح الأعمال، وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها، ولأهله من الثقة فيه ما ليس لهم فى غيره، وهو حاضر لديهم، والعناء فى إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إلمام لهم به؛ فلِمَ العدول عنه إلى غيره[٦]"؟!

٤ـ ورابع هذه الأصول هو الوسطية الإسلامية:

التى برئت من الغلو والإغراق فى المادية. . أو فى الروحانية، وإذا كانت المدنية الأوروبية ـ كما يقول الإمام محمد عبده ـ هى: "مدنية الملك والسلطان، مدنية الذهب والفضة، مدنية الفخفخة والبهرج، مدنية الحفل والنفاق، وحاكمها الأعلى هو "الجنيه" عند قوم، والليرا عند قوم آخرين، ولا دخل للإنجيل فى شيء من ذلك؛ فلقد ظهر الإسلام، لا روحيًا مجردًا، ولا جسديا جامدًا، بل إنسانيًا وسطًا بين ذلك، آخذا من كلا القبيلين بنصيب؛ فتوفر له من ملاءمة الفطرة البشرية ما لم يتوفر لغيره؛ ولذلك سمى نفسه دين الفطرة، وعرف له ذلك خصومه اليوم، وعدّوه المدرسة الأولى التى يرقى فيها البرابرة على سلم المدنية. . "

٥ـ وخامس هذه الأصول هو العقلانية المؤمنة:

تلك التى جمعت وتجمع بين العقل والنقل. . بين الحكمة والشريعة. . فتقرأ النقل

بالعقل، وتحكم العقل -وهو نسبى الإدراك- بالنقل -الذى هو العلم الإلهى الكلى والمطلق والمحيط.. ذلك أن "العقل هو جوهر إنسانية الإنسان، وهو أفضل القوى الإنسانية على الحقيقية.. وهو ينبوع اليقين فى الإيمان بالله وعلمه وقدرته، والتصديق بالرسالة.. أما النقل فهو الينبوع فيما بعد ذلك من علم الغيب؛ كأحوال الآخرة والعبادات[٧]، والقرآن -وهو المعجز الخارق- دعا الناس إلى النظر فيه بعقولهم؛ فهو معجزة عرضت على العقل والدين لأول مرة فى كتاب مقدس، على لسان نبى مرسل، بتصريح لا يقبل التأويل.. والمرء لا يكون مؤمنًا إلا إذا عقل دينه، وعرفه بنفسه حتى اقتنع به؛ فمن رُبِّى على التسليم بغير عقل، والعمل -ولو صالحًا- بغير فقه؛ فهو غير مؤمن؛ لأنه ليس المقصود من الإيمان أن يذلل الإنسان للخير كما يذلل الحيوان، بل القصد منه أن يرتقى عقله، وتتزكى نفسه بالعلم بالله والعرفان فى دينه... والعاقل لا يقلد عاقلا مثله؛ فأجدرْ به أن لا يقلد جاهلا دونه[٨]..!!".

ومع هذا التألق لمقام العقل.. فإن هناك أمورًا لا يستقل العقل بإدراكها، أو إدراك الحكمة من ورائها، ومن هنا كانت ضرورة استعانته بالوحى "فالعقل البشرى وحده ليس فى استطاعته أن يبلغ بصاحبه ما فيه سعادته فى هذه الحياة، اللهم إلا فى قليل ممن لم يعرفهم الزمن، فإن كان لهم من الشأن العظيم ما به عرفهم أشار إليهم الدهر بأصابع الأجيال.. وإذا قدرنا العقل البشرى قدره وجدنا غاية ما ينتهى إليه كماله إنما هو الوصول إلى معرفة عوارض بعض الكائنات التى تقع تحت الإدراك الإنسانى.. أما الوصول إلى كُنْه حقيقته؛ فمما لا تبلغه قوته.. ومن أحوال الحياة الأخرى ما لا يمكن لعقل بشرى أن يصل إليه وحده؛ لهذا كان العقل محتاجًا إلى معين يستعين به فى وسائل السعادة فى الدنيا والآخرة[٩].

٦- وسادس هذه الأصول: الوعى بسنن الله الكونية:

تلك التى تحكم سائر عوالم المخلوقات، والتى تمثل قواعد علم الاجتماع الدينى، فى التقدم والتخلف.. فى النهوض والانحطاط.. فى الانتصارات والهزائم.. وفى التدافع بين الأمم والدعوات والحضارات.. وإن إرشاد الله إيانا أن له فى خلقه سننا ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٧) - يوجب علينا أن نجعل هذه السنن علمًا من العلوم المدونة؛ لنستديم ما فيها من الهداية والموعظة على أكمل وجه.. والعلم بسنن الله تعالى من أهم العلوم وأنفعها، والقرآن يحيل عليه فى مواضع كثيرة، وقد دلَّنا على مأخذه من أحوال الأمم؛ إذ أمرنا أن نسير فى الأرض لأجل اجتلائها ومعرفة حقيقتها.. إن لله فى الأمم والأكوان سننا لا تتبدل، وهى التى تُسمى: شرائع، أو نواميس، أو قوانين.. ونظام المجتمعات البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل، وعلى من يطلب السعادة فى المجتمع أن ينظر فى أصول

هذا النظام حتى يرد إليه أعماله، ويبنى عليها سيرته، وما يأخذ به نفسه، فإن غفل عن ذلك غافل؛ فلا ينتظر إلا الشقاء، وإن ارتفع فى الصالحين نسبه، أو اتصل بالمقربين سببه؛ فمهما بحث الناظر وفكر، وكشف وقرر، أتى لنا بأحكام تلك السنن؛ فهو يجرى مع طبيعة الدين، وطبيعة الدين لا تتجافى عنه، ولا تنفر منه. . "(١٠).

٧ ـ **وسابع هذه الأصول:** أن الدولة ـ فى الإسلام ـ "مدنية ـ إسلامية" . . لا كهنوتية ولا علمانية:

فلقد أتى الإسلام بالمبادئ والمرجعية. . أما النظم والمؤسسات والآليات، فجميعها بشرية مدنية متطورة، وهى إسلامية بقدر ما تحقق أو تقترب من تحقيق المثال الإسلامى والمرجعية الإسلامية. . وإذا كانت الدولة الكهنوتية قد عرفت الحكم بالحق بالإلهى، فكانت الدولة فيها نائبة عن السماء ـ ولا وجود للأمة ـ . . وإذا كانت الدولة العلمانية تحكم باسم الشعب ـ ولا وجود فيها لشريعة السماء ـ . . فإن الدولة الإسلامية فيها: حاكمية الشريعة. . والأمة مستخلفة لتحقيق حاكمية الشريعة. . والدولة مستخلفة فيها عن الأمة. . فهى نموذج فريد فى هذا الباب. . "وليس فى الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهى سلطة خوَّلها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خوَّلها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم. . "ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الفرنج "ثيوقراتيك" أى سلطان إلهى. . فأصل من أصول الإسلام، قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها. . وكل سلطة تناولها القاضى، والمفتى، وشيخ الإسلام، هى سلطة مدنية، قدَّرها الشرع الإسلامى، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدَّعى حق السيطرة على إيمان أحد، أو عبادته لربه، أو ينازعه فى طريقة نظره. . ومع هذا. . فالإسلام دين وشرع. . لم يدع ما لقيصر لقيصر، بل كان من شأنه أن يحاسب قيصر على ماله، ويأخذ على يده فى عمله. . فكان الإسلام كمالاً للشخص، وألفة فى البيت، ونظامًا للملك، امتازت به الأمم التى دخلت فيه عن سواها ممن لم يدخل فيه. . . "(٢).

٨ ـ والأصل الثامن من أصول هذا المشروع التجديدى هو الشورى:

أى مشاركة الأمة فى صنع قرارات دولتها ومجتمعها "فلا بد من إشراك الأمة فى حكم البلاد عن طريق الشورى، وذلك بإجراء انتخاب نواب عن الأمة تسن القوانين. . والقوة النيابية لأية أمة كانت لا يمكن أن تحوز المعنى الحقيقى، إلا إذا كانت من نفس الأمة. . وبذلك يشارك الأهالى بالحكم الدستورى الصحيح. . والأمة هى التى تُمَلِّك حاكمها على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسى، وتتوجه على هذا القَسَم، وتعلنه له: يبقى التاج على رأسه ما بقى هو محافظًا أمينًا على صون الدستور، وأنه إذا حنث بقسمه وخان دستور الأمة، إما أن يبقى رأسه بلا تاج، أو تاجه بلا رأس. . !"(٣).

٩ ـ وتاسع هذه الأصول هو العدالة الاجتماعية:

التى تحقق التكافل الاجتماعى بين الأمة كلها "فالإخاء الذى عقده المصطفى ﷺ بين المهاجرين والأنصار، كان أشرف عمل تجلَّى به قبول اشتراكية الإسلام الوسطية ـ التى أشار إليها القرآن بأدلة كثيرة. . والمغايرة لاشتراكية الغرب، القائمة على التطرف وروح الانتقام من جور الحكام والأحكام ـ ذلك أن تنعم فريق من قوم، وشقاء فريق آخر، فى محيط واحد، وبمساعٍ ليس بينها وبين مساعى الآخرين تفاوت كبير، وهو ما لا يتم به نظام الاجتماع. . "(١١).

والله (سبحانه وتعالى) عندما أضاف مصطلح "المال" فى القرآن الكريم إلى ضمير "الفرد" فى سبع آيات، وإلى ضمير "الجمع" فى سبع وأربعين آية، أراد أن ينبِّه بذلك "على تكافل الأمة فى حقوقها ومصالحها، فكأنه يقول: إن مال كل واحد منكم هو مال أمتكم. . "(١٢).

١٠ ـ وعاشر هذه الأصول هو إنصاف المرأة:

لتشارك الرجل فى القيام بفرائض وتكاليف العمل العام ـ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ـ وبدون هذا الإنصاف لا قيام للأسرة، التى هى اللبنة الأولى والأساسية فى بناء الأمة. . "فالأمة تتكون من البيوت (العائلات) فصلاحها صلاحها، ومن لم يكن له بيت لا تكون له أمة" والرجل والمرأة يتماثلان فى الحقوق والأعمال، كما أنهما يتماثلان فى الذات والشعور والعقل. . والآية القرآنية ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: ٢٢٨) هى قاعدة كلية ناطقة بأن المرأة مساوية للرجل فى جميع الحقوق، إلا أمراً واحداً عبَّر عنه بقوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (البقرة: ٢٢٨)، وهذا الأمر ـ القوامة ـ يُوجب على المرأة شيئًا وعلى الرجل أشياء، ذلك أن الحياة الزوجية حياة اجتماعية، ولا بد لكلِّ اجتماع من رئيس، يرجع إلى رأيه فى الخلاف؛ كى لا تنفصم عروة الوحدة الجامعة ويختل النظام. . والرئاسة هنا إرشاد ومراقبة وملاحظة، وليست قهراً ولا سلبًا لإرادة. . فالمرأة من الرجل والرجل من المرأة بمنزلة الأعضاء من بدن الشخص الواحد، فالرجل بمنزلة الرأس والمرأة بمنزلة البدن. . وكلاهما بشر تام، له عقله يتفكر فى مصالحه، وقلب يحب ما يلائمه ويسر به، ويكره ما لا يلائمه وينفر منه، فليس من العدل أن يتحكم أحد الصنفين، بالآخر ويتخذ عبداً يستذله ويستخدمه فى مصالحه، ولا سيما بعد عقد الزوجية والدخول فى الحياة المشتركة التى لا تكون سعيدة إلا باحترام كل من الزوجين للآخر، والقيام بحقوقه. أما الرجال الذين يحاولون بظلم النساء، أن يكونوا سادة فى بيوتهم، فإنهم إنما يلدون عبيداً لغيرهم! . "(١٣)

تلك نماذج من معالم المشروع النهضوى، التى أثمرتها إبداعات الإحياء والتجديد،

تلك التى جسدت منهاج التجديد الإسلامى فى: استصحاب الثوابت والقواعد والأصول.. وجددت فى فقه الواقع، فجاءت هذه المعالم إسلامية تمامًا.. وفى ذات الوقت مستجيبة لمتغيرات ومستجدات ومصالح الواقع المعين.

نماذج حداثية للقطيعة مع الموروث:

وإذا كانت هذه الأصول الفكرية العشرة، هى نماذج للتجديد، الذى يستصحب الثوابت الإسلامية، ويطور فى المتغيرات.. فهل فى واقعنا الفكرى المعاصر نماذج الحداثة القطيعة المعرفية مع ثوابت الإسلام وأصوله وقواعده؟؟.

إن الإجابة - الصريحة - هى نعم - مع الآسف الشديد: فلقد نجح التغريب والاستلاب الحضارى فى جعل المرجعية الوضعية تزاحم المرجعية الإسلامية فى فضائنا الفكرى.. وانطلق نفر من المتغربين، الذى ضُربت عقولهم وصيغت رؤاهم وفلسفاتهم وفق المناهج الوضعية الغربية، من هذه المرجعية الوافدة، فبشروا بالمقولات والرؤى الحديثة، التى قلدوا فيها "سلفهم الغربى" - من فلاسفة التنوير الغربى، متخذين ثوابت الأمة، وخارجين على نسقها الإيمانى، بإقامة القطعية المعرفية مع ثوابت الإسلام.

وحتى لا ندع مجالا "للاستنتاج" أو "التأويل" أو "الادعاءات"، ونحن نقدم نماذج لهذه الحداثة "العربية".. فإننا سنقدم نصوص أصحابها، كما كتبوها ونشروها، تاركين الحكم عليها - وعلى موقفها من ثوابت الإسلام للفطرة السليمة التى تقرأ وتتأمل هذه النصوص.. ولنتيح - أيضًا - فرصة النظرة المقارنة بين نصوص حداثة القطيعة مع الموروث هذه، وبين نصوص التجديد الإسلامى، التى سبق وأوردناها لرواد مدرسة الإحياء والتجديد.

* إن الحداثة الغربية - التى هى ثقافة التنوير الغربى - الوضعى - هى التى أعلنت وتعلن - بصريح العبارة - أنها قد أقامت وتقيم قطيعة معرفية كبرى مع الدين، وأنها حتى إذا استخدمت مصطلحات القاموس الدينى، فإنها تجرد هذه المصطلحات وتفرغها من مضامينها الدينية والإيمانية، أى أنها، حتى عندما تستخدم لغة الدين، فإنها تفرغ هذا الدين من الدين؛ وذلك بتأويل الدين لأنسنته، وتحويله إلى نسق فكرى إنسانى، ولا علاقة له بالغيب والسماء..!!

تعلن الحداثة الغربية ذلك، فتقول بلسان أهلها المدافعين عنها:

"إنه بعد أن كان المسيحى حريصًا على طاعة الله وكتابه، لم يعد الإنسان يخضع إلا لعقله.. وأيديولوجية التنوير قد أقامت القطيعة الإبستمولوجية (المعرفية) الكبرى، التى تفصل بين عصرين من الروح البشرية، عصر الخلاصة اللاهوتية للقديس توما الإكوينى [١٢٢٥ - ١٢٧٤] عصر الموسوعة لفلاسفة التنوير.. فمنذ الآن فصاعدًا راح الأمل بمملكة

الله ينزاح؛ لكى يخلى المكان لتقدم عصر العقل وهيمنته. . وهكذا راح نظام النعمة الإلهية ينمحى وتتلاشى أمام نظام الطبيعة. . لقد أصبح الإنسان وحده مقياسا للإنسان. . وأصبح حكم الله خاضعًا لحكم الوعى البشرى، الذى يطلق الحكم الأخير باسم الحرية. . ويمكن للمعجم اللاهوتى القديم أن يستمر، ولكنه لم يعد يوهم أحدًا، فنفس الكلمات لم يعد لها نفس المعانى! . . "(١٤).

وعلى هذا الدرب - درب القطيعة المعرفية الكبرى مع ثوابت الإسلام وأصوله - سار نفر من الحداثيين العرب - حذو الفعل بالفعل - فرأينا أحدهم يذهب على درب تأويل الإسلام تأويلا يفرغ الدين من الدين، فيقول - عن الذات الإلهية - التى أجمع المسلمون على تنزيهها، فى الذات والصفات والأفعال، عن مماثلة "أو مشابهة المحدثات ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ١١] - ويقول عن "التوحيد" و"الوحى" و"النبوة" والرسالة" و"الإيمان" و"الغيب" و"التراث" - وغيرها من مفاهيم ثوابت الدين ومصطلحاته:

إنه - أى الله - هو الأرض. . والخبز. . والحرية. . والعدل. . والعتاد. . . والعدة. . . وصرخات الألم. . وصيحات الفرح. . فهو تعبير أدبى أكثر منه وصفًا لواقع، وتعبير إنشائى أكثر منه وصفًا خبريًا. . ولذلك، وجب التخلى عن ألفاظ ومصطلحات كثيرة - فى علم أصول الدين. . من مثل "الله" و"الرسول" و"الدين" و"الجنة" و"النار" و"الثواب" و"العقاب"؛ لأن هذه الألفاظ والمصطلحات قطعية، ولأنها تجاوز الحس والمشاهدة. . ولأنها تشير إلى تقولات غير إنسانية. . . فما الله إلا وعى الإنسان بذاته. . وما صفاته وأسماؤه إلا آمال الإنسان وغاياته التى يعيبون إليها. . . وكل صفات الله - العلم، والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام، والإرادة، كلها صفات الإنسان الكامل، وكل أسماء الله الحسنى تعنى آمال الإنسان وغاياته التى يصبو إليها فالحقيقة هى الإنسان، والواقع الذى يعيش فيه. . ولذلك، فتعبير الإنسان الكامل، أكثر تعبيرًا من لفظ الله. . . والتوحيد ليس توحيد الذات الإلهية، كما هو الحال فى علم الكلام الموروث، وإنما هو وحدة البشرية، ووحدة التاريخ، ووحدة الحقيقة، ووحدة الإنسان، ووحدة الجماعة، ووحدة الأسرة، فالمهم هو إيجاد الدلالة - المعاصرة للموضوع القديم، وتخليصه من شوائبه اللاهوتية.

فليس للعقائد صدق داخلى. . ولا يوجد دين فى ذاته. . والوحى هو البناء المثالى للعالم. . والمطلوب هو تحويل الوحى إلى أيديولوچية وإلى علم إنسانى.

والعلمانية هى: أساس الوحى، فالوحى علمانى فى جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ، تظهر فى لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور.

والتراث قضية وطنية لا دينية، ومادة التراث نسقطها كلها من الحساب، ونستبدل بها مادة أخرى، جديدة من واقعنا المعاصر.

والإلحاد هو: التجديد، والتحول من القول إلى العمل، ومن النظر إلى السلوك، ومن الفكر إلى الواقع، إنه وعى بالحاضر.. ودرء للأخطار.. بل هو المعنى الأصلى للإيمان.

والمطلوب هو الانتقال من العقل إلى الطبيعة، ومن الروح إلى المادة، ومن الله إلى العالم، ومن النفس إلى البدن، ومن وحدة العقيدة إلى وحدة السلوك.. ومن العقيدة إلى الثورة!!(١٥)

هكذا بلغ "التأويل - العبثى" الذروة - إن لم يكن قد تجاوزها!.. فكل ثوابت الإسلام، وجميع عقائده، ومضامين مصطلحاته - من الله.. إلى الرسول.. إلى الدين.. إلى الجنة.. إلى النار.. إلى الثواب والعقاب - قد جددت من محتوياتها الدينى - "فنفس الكلمات لم يعد لها نفس المعانى" - كما قال الحداثيون الغربيون! - وانقلبت مصطلحات الدين وعقائده الثوابت إلى هذا العبث الحداثى اللامعقول!

ونموذج ثان، لحداثى آخر، من الذين اتخذوا الدراسات الإسلامية ميدانًا لهذا التأويل العبثى.. يقول - عن القرآن الكريم - الذى يؤمن المؤمنون - كل المؤمنين - أنه وحى سماوى، وتنزيل إلهى معجز وخالد.. يقول هذا الحداثى - عن القرآن -: إنه نص بشرى، ومنتج ثقافى.. لا قداسة له!.. وأن بينه وبين الشعر الجاهلى - وخاصة شر الصعاليك - شبهًا كبيرًا!.. وبنص عباراته - التى لا تحتاج إلى تعليق يقول:

"من الواقع تكون النص [القرآن] ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، فالواقع هو الذى أنتج النص.. الواقع أولا، والواقع ثانيًا، والواقع أخيرًا".

لقد تشكل القرآن من خلال ثقافة شفاهية.. وهذه الثقافة هى الفاعل، والنص منفعل ومفعول.. فالنص القرآنى فى حقيقته وجوهره منتج ثقافى. والمقصود بذلك أنه تشكل، والواقع والثقافة فترة تزيد على العشرين عامًا، فهو ديالكتيك صاعد وليس ديالكتيكا هابطًا.. والإيمان بوجود ميتافيزيقى سابق للنص يطمس هذه الحقيقة.. والفكر الرجعى فى تيار الثقافة العربية هو الذى يحول النص من نص لغوى إلى شىء له قداسته.

والنص القرآنى فى منظومة من مجموعة من النصوص، وهو يتشابه فى تركيبته تلك مع النص الشعرى، كما هو واضح من المعلقات الجاهلية مثلا، والفارق بين القرآن وبين المعلقة من هذه الزاوية المحددة يتمثل فى المدى الزمنى الذى استغرقه تكون النص القرآنى.. فهناك عناصر تشابه بين النص القرآنى ونصوص الثقافة عامة، وبينه وبين النص الشعرى بصفة خاصة.. وسياق مخاطبة النساء فى القرآن، المغاير لسياق مخاطبة الرجال، هو انحياز منه لنصوص الصعاليك، هذا عن القرآن.. أما عن "النبوة والرسالة"

و"الوحى" . . فإنها ـ عند هذا الحداثى الماركسى ـ ظواهر إنسانية، وثمرة "لقوة المخيلة" الإنسانية، وليس فيها إعجاز ولا مفارقة للواقع وقوانينه، فالأنبياء، مثل الشعراء والمتصوفة، مع فارق فى درجة "المخيلة" فقط لا غير وبنص عباراته:

"إن الأنبياء والشعراء والعارفين قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية "المخيلة" فى اليقظة والنوم على السواء. . ومن حيث القدرة "المخيلة" وفاعليتها، فالنبى يأتى على رأس قمة الترتيب، يليه الصوفى العارف، ثم يأتى الشاعر فى نهاية الترتيب. .

وتفسير النبوة اعتماد على مفهوم "الخيال" معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فاعلية "المخيلة" الإنسانية، التى تكون فى "الأنبياء" أقوى منها عند سواهم من البشر، إنها حالة من حالات الفاعلية الخلاقة، "فالنبوة" فى ظل هذا التصور، لا تكون ظاهرة مفارقة وهذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحى لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع، أو تمثل وثبا عليه وتجاوزًا لقوانينه، بل كانت جزءًا من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواصفاتها[١٦].

وبعد تحويل القرآن إلى نص بشرى. . والوحى والنبوة إلى قوة فى "المخيلة" الإنسانية. . يذهب هذا الحداثى الماركسى إلى تطبيق "التاريخية والتاريخانية" على معانى ومضامين وأحكام القرآن ـ كل معانيه ومضامينه وأحكامه من العقائد إلى الأحكام وحتى القيم الأخلاق والقصص ـ الأمر الذى يعنى نسخ كل مضامين القرآن وتجاوزها. . فيقول:

فالقرآن خطاب تاريخى، لا يتضمن معنى مفارقًا جوهريا ثابتًا. . وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة فى النصوص. .

فالقرآن قد تحول من لحظة نزوله من كونه (نصًّا إلهيًّا) وصار فهما (نصًّا إنسانيا)؛ لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل.

وهذه التاريخية تنطبق على النصوص الشرعية وعلى نصوص العقائد والقصص، وهى تحرك دلالة النصوص وتنقلها فى الغالب من الحقيقة إلى المجاز[١٧].

هكذا، تم العبث الحداثى بالثوابت والمقدسات ـ القرآن. . والنبوة والرسالة. . والوحى ـ على هذا النحو اللامعقول! . .

ونموذج ثالث لشاعر حداثى يسمونه "الشاعر الكبير" بدأ عروبيًا، وانتهى فرنكفونيًا فى بلد ليس له تاريخ فى الفرنكفونية، أى أنه فرنكفونى بالهواية والهوى، ولقد احترف فى كتاباته الصحفية التى غلبت شعره الدعوة إلى:

ـ تعبير الأنثى بالجسد أى جعل الجسد الأنثوى العارى الموديل هو الملهم للرسامين والنحاتين والمصورين والأدباء، ففصاحة الجسد الأنثوى العارى عنده لا تعادلها فصاحة أخرى، وهو يسحب هذه الدعوة حتى على جسد آدم وحواء ـ عليهما السلام.

ـ والدعوة إلى احتقار العربية لغة القرآن الكريم، وذلك عندما يدافع عن وصف لويس عوض لهذه اللغة الوطنية القومية بأنها "لغة ميتة ودخيلة".

ـ والدعوة إلى الاحتفاء والاحتفال بالإسكندر الأكبر ٢٥٦ ـ ٢٣٤ ق.م بتزيين ميادينا بتماثيله، وهو الذى افتتح مرحلة غزو الغرب للشرق، والقهر الحضارى لثقافات الشرق ولغاته ودياناته عشرة قرون، لم تنقشع ظلماتها إلا بالفتوحات التحريرية التى قادها الإسلام والإسلاميون.

والمشاركة فى الاحتفال عامين كاملين بالاحتلال بدلا من الاستقلال، الاحتفال بمرور قرنين على غزوة بونابرت ١٧٦٩ ـ ١٨٢١م لمصر ١٢١٣ ـ ١٢١٦هـ ـ ١٧٩٨ ـ ١٨٠١م وإحراقه مئات القرى المصرية، وإبادته لسبع تعداد الشعب المصرى، وتحويله الأزهر الشريف إلى إسطبل للخيول، مزق الفرنسيون فيه القرآن الكريم وتراث العلوم الإسلامية، بل وبالوا وتغوطوا فيه!..

والتحدى لمشاعر الأمة والوطنية والقومية والإسلامية والإنسانية، عندما غضبت كل الأمة من الوحشية الصهيونية التى استخدمت كل أسلحة الدمار الثقيلة والمحرمة دوليا، ضد أطفال وشباب ونساء وشيوخ انتفاضة الأقصى المبارك والقدس الشريف والاستقلال الفلسطينى، التى تفجرت فى ٢٨ سبتمبر سنة ٢٠٠٠م، فكتب هذا الشاعر الحداثى داعيا إلى حب الجنود الصهاينة الذين أطلقوا الرصاص على الطفل الفلسطينى محمد الدرة لمدة خمس وأربعين دقيقة.

فالكراهية فى عرف هذا الشاعر الحداثى يجب أن تقف عند "القتل" ولا تتعداه إلى "القاتل"[١٨]، ولست أدرى ولا المنجم يدرى هل يمكن كراهة الزنا مع حب الزناة، وكراهة السرقة مع حب اللصوص، وكراهة الشيطنة مع حب الشياطين، وهل يمكن أن نقيم العدالة والقصاص على الجريمة، مع الحب وإطلاق السراح للمجرمين؟

ولقد توج هذا الشاعر الحداثى سلسلة القطيعة مع ثوابت الأمة عندما سئل عن رأيه فيما: لو اصطدم المبدع الشاعر بما هو مقدس؟!

فإذا به بعد أن أعلن تقديسه لقيمة العقل وقيمة الحرية، يعلن رفضه لوجود المقدس الدينى من الأصل والأساس، فهذا الذى يسمونه مقدسًا دينيًا ليس أكثر من اختراع نخترعه نحن، وادعاء ندعيه.

وبنص عبارته فى الإجابة على هذا السؤال يقول:

إن المقدس ليس كائنا خارج الشعر، أو خارج الإنسان، المقدس هو مقدس؛ لأننا نقدسه، والشارع يفترض أنه قد غلبته النشوة، أو روح السخرية، أو الجحود، كل هذه

المشاعر، وكل هذه الحالات تصادف الإنسان، وتصادف الشاعر، ماذا يصنع فى هذه الحالة، نحن نتوقع دائما من الشاعر أن يكتب بلغة تؤدى ما يريد أن يؤديه، لكن تظل محافظة على ما يجب لها من جمال.(١٩)

فالمقدس بإطلاق عند هذا الشاعر الحداثى الفرنكفونى هو العقل والحرية أما المقدس الدينى فهو اختراع يخترعه من يؤمن به، ولا وجود له فى الواقع والحقيقة، والسخرية من هذه المقدس الدينى، والجحود له، فى لحظات النشوة والإبداع أمر مطلوب طالما كانت العبارة التى نعبر بها عن هذه السخرية وهذا الجحود جميلة فقط لا غير.

هكذا تعاملت وتتعامل حداثة القطيعة المعرفية مع الموروث، مع المقدس الدينى، وثوابت القيم، وما أجمعت واجتمعت عليه الفطر السليمة من مشاعر وحقائق تتعلق بالتراث وبالتاريخ.

أما النموذج الرابع لحداثة القطيعة مع قيم الأمة ومعايير الحلال والحرام التى جاء بها دينها، وتجسدت عادات وأعرافا فى حياتها، فهو "فنان كبير" احترف رسم الجسد العارى للنساء وللنساء المعدمات اللاتى يكتسبن من حرفة الموديل، واللائى يخجلن من هذه الحرفة، فيكتمن ممارستهن لها حتى عن زميلاتهن فيها؛ لأنها حتى فى عرفهن نخاسة حداثية يبعن فيها الحشمة والكرامة والكبرياء والخصوصية لقاء كسرة خبز أو جرعة دواء!

وفى حديث صحفى مع هذا الفنان الكبير نشرته مجلة أدبية شهيرة كجزء من كتاب تحت الطبع يصدر عن هذا الفنان تحدث عن واحدة من النساء "الموديل" تلك التى رسم لجسدها العارى ثلاثمائة لوحة، وهى ترقص بعد أن سطلها بـ "الحشيش" وأسكرها بزجاجة "البولانكى" الرخيص، يتحدث هذا الفنان الكبير عن تجربته الفنية مع الجسد الأنثوى العارى فيقول: عن "صفية" التى جن بجسدها العارى حين شاهده إلى حد تخصيص معرض كامل لها وهو معرض الراقصة أوائل الثمانينيات، وكيف أحضر لها "قرش الحشيش" وزجاج "البولانكى" الرخيص؛ لتسكر حتى الصباح، بينما يدير أسطوانة يا مسهرنى لسيد مكاوى لترقص على إيقاعها طول الليل!

ثم يستطرد فى الحديث عن تجربته الفنية هذه فيقول: "**كانت جميلة، أطرافها طويلة، وجسمها طويل، لقد أضافت إلى خطوطى الكثير، منحتنى معرض الراقصة، ومنحتنى القدرة على رسم "الإسكتش" السريع "٣٠٠ إسكتش" كنت أرسم بسرعة جنونية على أوراق "الكلك"؛ حتى ألاحق حركة جسدها مع إيقاع الموسيقى، ومنحتنى حساسية خاصة فى التعامل مع الإيقاع، ومنحتنى أيضا صدقا وإخلاصا نادرا، وأظن أن هذا التجاوب شرط هام لمستوى اللوحة، وحتى لا أضطر إلى المزيد من الإغراءات من فلوس وتودد وغواية...**"!!(٢٠).

وحتى لا يظن أحد أن هذا "الفنان الكبير" قد صنع ويصنع ذلك من باب "الضرورات التى تبيح المحظورات"، مع التنبيه على أننا لسنا هنا بإزاء ضرورة ولا حاجة، بل ولا حتى أمر من التحسينات؛ إذ الكارثة أن هذا الفنان الكبير الحداثى يمارس هذه "النخاسة الفنية" باعتبارها الأمر الطبيعى، ويتحدث عن حقبة السبعينيات من القرن العشرين، تلك التى ضغطت فيها موجة التدين والصحوة الإسلامية على كليات الفنون الجميلة حتى ألغت نظام "الموديل العارى" فى تلك الكليات، يتحدث عن هذه الحقبة باعتبارها الزمن الأهبل؛ لأن الجسد الأنثوى العارى بنظر هذه الحداثة ليس فقط كلاما مباحا ومستباحا، وإنما هو كما يقول: أقدم معبود عبده الإنسان، وأطول المعبودات التى عبدها هذا الإنسان فى العمر والتاريخ.

نعم يعلن هذا الفنان عن هذه العقائد الحداثية لهذا الدين الحداثى فيقول: لقد خلقنا الله فى أحسن تكوين؛ ولهذا تكون النسب الصحيحة عارية بالضرورة، بل ولا تكون صحيحة إلا عارية، ولا يمكن أن يتم تجريد سليم دون عرى.

تلك حقيقة أساسية فى الفن، لكن الشرط الاجتماعى القائم لا يسمح بعرض اللوحات العارية (زمن أهبل)، ان جسد المرأة هو أقدم عبادة عرفها الإنسان، وأعظم ديانة منذ عرفت الأديان، إن "أفروديت" الطالع من زبد البحر، عُبدت ٢٠ ألف سنة أكثر من كل الديانات السماوية[٢١].

وهكذا فلا اعتبار لما تقرره الأديان كل الأديان من أن البشرية التى بدأت بآدم - عليه السلام - قد بدأت قبل الانحرافات الوثنية بعبادة الله - سبحانه وتعالى -؛ لأن الحداثة التى أصبحت دينا للحداثيين قد جعلت الجسد الأنثوى العارى أقدم المعبودات لأقدم الديانات، وأطول الديانات عمراً فى التاريخ.

تلك نماذج مجرد نماذج للأفكار والآداب والفنون الحداثية، التى أقامت قطيعة معرفية كبرى مع موروث الأمة ومع موروثها الدينى، عقيدة وشريعة وقيما على وجه الخصوص.

رفض التجديد الإسلامى للحداثة الغربية:

بقى أن ننبه فى ختام هذه الدراسة، على وعى المجددين الإسلاميين، منذ فجر الاحتكاك الحضارى بين أمتنا الإسلامية والحضارة الغربية، وعيهم بالطبيعة الدهرية اللادينية لهذه الثقافة الحداثية، وبالقطيعة المعرفة التى تقيمها هذه الحداثة مع الموروث الدينى وتصدى هؤلاء المجددون لهذه الثقافة الحداثية اللادينية، منذ بواكير تسللها إلى بلادنا، أواخر القرن الثامن عشر الميلادى فى ركاب الغزوة الأوروبية لوطن العروبة وعالم الإسلام.

لقد رأى الجبرتى [١١٦٧ - ١٢٣٧هـ / ١٧٥٤ - ١٨٢٢م] هذه الحداثة، التى وفدت

مع الحملة الفرنسية على مصر [١٢١٣ـ١٢١٦هـ / ١٧٩٨ـ١٨٠١م] رآها دهرية لا علاقة لها بأى دين من الأديان، وذلك عندما سخر من دعوى بونابرت ١٧٦٩ ـ ١٨٢١م وحملته الفرنسية واعتناقهم دين الإسلام، فقال الجبرتى: إن إسلامهم نصب، فلقد خالفوا النصارى والمسلمين، ولم يتمسكوا من الأديان بدين، وهم دهرية معطلون وللمعاد والحشر منكرون، وللنبوة والرسالة جاحدون[٢٢].

فلم يكشف زيف دعواهم اعتناق الإسلام، بالقول: إنهم لا يزالون على نصرانيتهم، وإنما نفذت بصيرته إلى الطبيعة اللادينية والدهرية الفلسفية الوضعية التى تأسست عليها الحداثة التى جاءوا بها، والتى اعتمدتها الثورة الفرنسية بديلا للدين واللاهوت.

وكذلك فعل "رفاعة الطهطاوى" [١٢١٦ـ ١٢٩٠هـ ـ ١٨٠١ ـ ١٨٧٣م] الذى خبر ثقافة الحداثة الأوروبية بباريس فرآها دنيوية طبيعية لا دينية، يعيشها أهل باريس الذين كما قال: ليس لهم من دين النصرانية إلا الاسم فقط، فهم إباحيون، يقولون: إن كل عمل يأذن فيه العقل صواب؛ ولذلك لا يصدقون بشىء مما فى كتب أهل الكتاب، لخروجه عن الأمور الطبيعية، ولهم فى الفلسفة حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية، وإن كانت بلادهم من أحكم بلاد الدنيا وديار العلوم البرانية، علوم التمدن المدنى.

ولتمييز **الطهطاوى** بين براعة الفرنساويين فى العلوم الكونية علوم المادة والتمدن المدنى، وبين ضلال الفلسفة الوضعية عن السبيل الإيمانية لخص هذه المعادلة فى بيتين من الشعر، قال فيهما:

أيوجد مثل باريس ديار ... شموس العلم فيها لا تغيب

وليل الكفر ليس له صباح ... أما هذا وحقكم عجيب![٢٣]

وكذلك فعل **جمال الدين الأفغانى** [١٢٥٤ـ ١٣١٤هـ / ١٨٣٨ـ١٨٩٧م]، الذى رأى هذه الفلسفة الوضعية اللادينية، التى مهدت للثورة الفرنسية بفلسفة الأنوار وموسوعتها، والتى اعتمدتها الثورة الفرنسية دينًا طبيعيًا أحلته محل الدين الإلهى، رآها الأفغانى مذهبًا للذة الحسية، يبعث من جديد مذهب أبيقور الكلبى ٣٤١ـ ٢٨٠ ق.م مذهب اللذة والدهرية على أيدى فلاسفة التنوير الوضعى اللادينى، من أمثال "ڤولتير" ١٧٣٤ـ١٧٧٨م و"روسو" ١٧١٢ـ١٧٧٨ اللذين كما يقول الأفغانى يزعمان حماية العدل ومغالبة الظلم، والقيام بإنارة الأفكار، وهداية العقول، فنبشا قبر أبيقور الكلبى وأحييا ما بلى من عظام الدهريين ونبذا كل تكليف دينى، وغرسا بذور الإباحية والاشتراك، وزعما أن الآداب الإلهية جَعْليات خرافية، كما زعما أن الأديان مخترعات أحدثها نقص العقل الإنسانى، وجهر كلاهما بإنكار الألوهية، ورفع كل عقيدته بالتشنيع على الأنبياء (برأهم الله مما قالا) وكثير ما ألف "ڤولتير" من الكتب فى تخطئة الأنبياء

والسخرية بهم والقدح فى أنسابهم وعيب ما جاءوا به فأخذت هذه الأباطيل من نفوس الفرنساويين، ونالت من عقولهم، فنبذوا الديانة العيسوية ونفضوا منها أيديهم، وبعد أن أغلقوا أبوابها فتحوا على أنفسهم أبواب الشريعة المقدسة فى زعمهم شريعة الطبيعة(٢٤).

هكذا كشف الفيلسوف "جمال الدين الأفغانى" أضاليل الفلسفة الوضعية الأوروبية، والتنوير العلمانى اللادينى، والآثار المدمرة لهذه الدهرية الحيوانية، التى وقفت بالإنسان عند الطبيعة والمادة، فعزلته عن الروح الإلهية، والنعمة الربانية، والرعاية السماوية.. كشف الأفغانى الأساس الفلسفى لثقافة الحداثة هذا الكشف العبقرى والعميق والشجاع فى عصر كانت الدنيا تتعبد فى محاريب الثورة الفرنسية وفلسفتها وثقافتها، وبهذا الإيجاز الفلسفى البليغ.

وعندما قامت فى بلادنا بواسطة المثقفين الموارنة، الذين صيغت عقولهم وثقافتهم فى مدارس الإرساليات الفرنسية مؤسسات ثقافية وصحف ومجلات احترفت التبشير بثقافة الحداثة الغربية، وفى مقدمتها مجلة "المقتطف" [١٢٩٣ - ١٣٧١هـ / ١٨٨٩ - ١٩٥٢م] التى أخذت تسرب هذه الحداثة اللادينية تحت لافتات العلم والنظريات العلمية الحديثة.. كشف المجدد المجتهد "عبد الله النديم" [١٢٦١ - ١٣١٣هـ / ١٨٤٥ - ١٨٩٦م] الطابع الإلحادى لهذه الثقافة الحديثة، وتحدث عن هذا الفريق من كتاب المقتطف واصفا إياهم بأنهم: "أعداء الله وأنبيائه والأجراء الذين أنشئوا لهم جريدة، جعلوها خزانة لترجمة كلام من لم يدينوا بدين، من ينسبون معجزات الأنبياء إلى ظواهر الطبيعة والتراكيب الكيماوية، ويرجعونها بالمكونات إلى المادة الطبيعية منكرين وجود الإله الخالق، وقد ستروا هذه الأباطيل تحت اسم فصول علمية، وما هى إلا معاول يهدمون بها الأديان"(٢٥).

ولقد ظل هذا الموقف الواعى بمادية ودهرية ولا دينية ثقافة الحداثة الغربية، مميزا لعلماء الأمة ومفكريها، منذ عصر الجبرتى، وحتى يومنا هذا، فوجدنا الدكتور **محمد خاتمى** يرصد الخصيصة المميزة لثقافة الحداثة الغربية عن ثقافتنا الإسلامية، وعن ثقافة أوروبا ما قبل التنوير الأوروبى، فيرى أن هذه الخصيصة هى أولا وقبل كل شىء ذلك الانقلاب الذى جعل ثقافة الحداثة تتمحور حول الإنسان بعد أن كانت الثقافة تتمحور حول الله، فلقد غدا الإنسان الطبيعى، المبتوت بالله والدين والسماء هو محور الحداثة الأوروبية وثقافتها، فـ "الحداثة" لفظ يراد به التحولات التى جرت فى الغرب فى العصر الأخير من تاريخ الإنسان؛ وبالتالى يمكن القول بتعبير أدق: إن الحداثة هى الثقافة التى تتمحور حول الإنسان، فى مقابل ثقافتنا التى تتمحور حول الله، فالحداثة هى روح الحضارة الغربية، المنسجمة معها، والمختلفة والمتباينة مع ثقافتنا الإسلامية ومع ثقافة الغرب القروسطية.

لقد كانت ثقافة العالم الإسلامى وثقافة الغرب "القروسطية"، على نحو ما، نوعى جنس واحد، إن لم تقل إنهما صنفان لنوع واحد، وكان أبرز وجوه الشبه بينهما هو محورية الله فى فكر الإنسان واعتقاده وفى نظامه الفكرى والأخلاقي والعاطفى، ولقد حارب الغرب ثقافته "القروسطية" هذه، وكان من نتيجة حربه عليها ظهور حضارته الحديثة وثقافته الحديثة التى تبوأ الإنسان سد المحورية فيها، فكان ذلك التحول من محورية الله إلى محورية الإنسان أبرز وجوه الاختلاف بين ثقافتنا وتقاليدنا الثقافية، وبين ثقافة الغرب وحضارته الحديثة[٢٦].

وإذا كنا قد سبق وأوردنا الاعتراف الصريح لأنصار الحداثة، ودعاتها بأن مقصدها وغايتها ومعناها هو إحلال نظام الطبيعة بدلا من نظام النعمة الإلهية، وإحلال هيمنة العقل بدلا من مملكة الله، وجعل الإنسان وحده المقياس للإنسان، فلقد كان شجاعًا، والشجاعة تحمد حتى من الخصوم المفكرين ذلك الحداثى الذى يتجاوز الآن الحداثة إلى عبثية وتفكيك وعدمية ولا أدرية ما بعد الحداثة، عندما استخدم منهاج شنعت فوضحت فى وصفه الموجز لهذه الحداثة فقال:

إنها القول، بمرجعية العقل وحاكميته، وإحلال سيادة الإنسان وسيطرته على الطبيعة مكان إمبريالية الذات الإلهية وهيمنتها على الكون[٢٧].

نعم، هكذا تحدث الحداثيون عن الذات الإلهية تعالى الله عما به يتحدثون.

تلك هى الحداثة الغربية، وهذا هو التجديد الإسلامى وتلك نماذج من مقولات المجددين من علماء الإسلام، ومن مقولات الحداثيين، الذين امتهنوا الإسلاميات منهم، والذين امتهنوا الآداب والفنون.

وصدق الله العظيم: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ (٣٦) لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضَهُ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُ جَمِيعًا فَيَجْعَلَهُ فِي جَهَنَّمَ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾ (الأنفال٣٦-٣٧)

﴿ وَلَٰكِن لِّيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (الأنفال: ٤٢)

* * *

الهوامش:

١ - انظر: أبو الأعلى المودودى [موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه] ص ٧٣-٧٩، طبعة بيروت، مؤسسة الرسالة، سنة ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥م.).

٢ - إعلام الموقعين: ج٣: ص: ٣، طبعة بيروت، سنة ١٩٧٣.

٣ - (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده)، ج٣، ص٣١٤، دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، طبعة القاهرة، سنة ١٩٩٣م).

٤ - (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى)، ص١٩٥-١٩٧ دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة، طبعة القاهرة، سنة ١٩٦٧م).

٥ - (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى)، ص١٣١، ١٧٣، ٣٢٧، ٣٢٨، ١٦١، ١٩٧، ١٩٩).

٦ - (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) ج٣، ص١٠٩، ٢٣١).

٧ - (المصدر السابق: ج٣: ص: ٢٠٥، ٢٤٢).

٨ - (المصدر السابق: ج٣: ص: ٣٥٦، ٣٥٧، ١٥١، ٢٧٩-٢٨١، ج٤: ص: ٤١٤.

٩ - (المصدر السابق: ج٣، ص: ٤١٢، ٤٢٦، ٣٧٩، ٣٩٧).

١٠ - (المصدر السابق: ج٥: ص: ٩٤، ٩٥، ج٣: ص: ٢٨٤).

١١ - المصدر السابق، ص ٤١٤-٤١٧.

١٢ - (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) ج-٥، ص ١٩٤.

١٣ - المصدر السابق. ج-٤، ص ٦٠٦-٦١١.

١٤ - إميل بولا: (الحرية، العلمنة: حرب شطرى فرنسا ومبدأ العدالة) منشورات سيرف. باريس سنة ١٩٨٧م - نقلاً عن: هاشم صالح - مجلة [الوحدة]-الرباط - المغرب - عدد: فبراير-مارس سنة ١٩٩٢م. ص ٢٠، ٢١.

١٥ - د. حسن حنفى [التراث والتجديد] ص ١٢٨، ١٣٠، ١٢٤، ١٣٧، ١٣٩، ١٤١، ١٤٢، ١٤٤-١٤٦، ١٥٣، ١٥٤، ١٨٥، ١٧٦، ١٧٧، ٦٦، ٢٢، ١١٤، ٢٠٣، ٢٠٨، ٦٩، ٢١، ١٧٣، ٦٧، ٦١، ٥٩، طبعة القاهرة سنة ١٩٨٠م.

١٦ - د. نصر حامد أبو زيد [مفهوم النص] ص ٥٦، ٣٨، طبعة القاهرة سنة ١٩٩٠م.

١٧ - د. نصر حامد أبو زيد]نقد الخطاب الدينى [ص ٨٣، ٩٤، ٨٢-٨٤، طبعة القاهرة سنة ١٩٩٢م.

١٨ - أحمد عبد المعطى حجازى: "سوف أكون صريحًا مع الجميع" [الأهرام]، ص٢٨ فى ١١-١٠-سنة ٢٠٠٠م.

١٩ - أحمد عبد المعطى حجازى -من حوار معه- "أخبار الكتاب" العدد ٣٧ - سبتمبر سنة ٢٠٠٠م - اتحاد كتاب مصر - القاهرة.

٢٠ - أفروديت، هى إلهة الجمال والحب فى الأساطير الوثنية الإغريقية.. ولقد كذب هذا "الفنان" عندما عمم عبادة أفروديت على الإنسانية، زاعمًا أن ذلك قد استمر عشرين ألف سنة.. وكأن تاريخ الإنسانية هو هذه "اللحظة الأسطورية الإغريقية" وحدها!...

٢١ - من حديث أجرته عبلة الروينى، مع الفنان "حسن سليمان" - مجلة "أخبار الأدب" - القاهرة - العدد ٣٦٦ فى ١٦-٧-سنة ٢٠٠٠م..

٢٢ - (مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيس) ص ٣٤، تحقيق: حسن محمد جوهر، عمر الدسوقى. طبعة القاهرة، سنة ١٩٦٩م..

٢٣ - (الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى) ج- ٢ ص ,١٥٩ دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م.

٢٤ ـ (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني) ص ١٦١ ، ١٦٢.

٢٥ ـ مجلة (الأستاذ) القاهرة ـ العدد ٣٩، ص ٩٢٣، ٩٢٤ في ٧ ذي القعدة سنة ١٣١٠هـ ـ مايو سنة ١٨٩٣م.

٢٦ ـ د. محمد خاتمي (الدين والتراث والحداثة والتنمية والحرية) ص ٤١ ـ٤٩ ، طبعة القاهرة ـ نهضة مصر ـ سنة ١٩٩٩م.

٢٧ ـ د. علي حرب "مسيرة التقدم والحداثة بين أنصاف زيتون وأشبار أركون" صحيفة [الحياة] ـ لندن ـ في ١٨ـ١١ـ١٩٩٦م.

* * *

المراجع

١ ـ ابن القيم: (إعلام الموقعين) طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ .

٢ ـ أحمد عبد المعطي حجازي: مقال: "سوف أكون صريحًا مع الجميع"، الأهرام في ١١/ ١٠/ ٢٠٠٠م.

٣ ـ حوار نشره اتحاد الكتاب، القاهرة، عدد ٣٧ سبتمبر ٢٠٠٠م.

٤ ـ الأفغاني (جمال الدين): [الأعمال الكاملة] دراسة وتحقيق د. محمد عمارة طبعة القاهرة سنة ١٩٦٧م.

٥ ـ إميل بولا: (الحرية العلمنة: حرب شطري فرنسا ويبدأ العدالة) طبعة باريس منشورات سيرف سنة ١٩٨٧م.

٦ ـ الجبيرتي (عبد الرحمن): (مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيس) تحقيق حسن محمد جوهر، عمر الدسوقي. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩م .

٧ ـ د. حسن حنفي: (التراث والتجديد) طبعة القاهرة سنة ١٩٨٠م

٨ ـ حسن سليمان: حوار مع عبلة الرويني، مجلة أخبار الأدب القاهرة، عدد ٣٦٦ في ١٦/ ٧/ ٢٠٠٠م.

٩ ـ الطهطاوي (رفاعة رافع): [الأعمال الكاملة] دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م.

١٠ ـ عبد الله النديم: مجلة الأستاذ عدد ٣٩ القاهرة في ٧ ذي القعدة سنة ١٣١٠هـ مايو سنة ١٨٩٣م.

١١ ـ د. علي حرب: مقال "مسيرة التقدم والحداثة بين أنصاف زيتون وأشبار أركون"، صحيفة الحياة لندن في ١٨/ ١١/ ١٩٩٦م.

١٢ ـ د. محمد خاتمي: [الدين والتراث والحداثة والتنمية والحرية] طبعة القاهرة سنة ١٩٩٩م.

١٣ ـ محمد عبده (الأستاذ الإمام): [الأعمال الكاملة] دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة طبعة القاهرة سنة ١٩٩٣م.

١٤ ـ المودودي (أبو الأعلى): (موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه) طبعة بيروت مؤسسة الرسالة سنة ١٣٩٥هـ ـ ١٩٧٥م.

١٥ ـ د. نصر حامد أبو زيد: (مفهوم النص) طبعة القاهرة سنة ١٩٩٠م. : (نقد الخطاب الديني) طبعة القاهرة سنة ١٩٩٢م.

١٦ ـ هاشم صالح: مجلة [الوحدة] الرباط ـ عدد فبراير ـ مارس سنة ١٩٩٢م.

* * *

من حوارات القرن : دراسة حالة مصر

د. عماد الدين شاهين (*)

تقديم:

تمثل هذه الورقة محاولة أولية لرصد أهم الحوارات التى دارت بين ممثلى التيارات الفكرية المختلفة فى مصر على مدار القرن الماضى. والمعروف أن الحوار هو عرض طرفين لوجهة نظريهما حول قضايا مُختَلَفٌ حولها. إلا أن الحوار بين مثقفى الأمة دار على مستويات متعددة، منها ما التزم بتبادل الآراء والأفكار حول قضايا معينة، ومنها ما تصاعدت حرارته إلى مستوى "الحروب الأيديولوچية" و "المعارك الفكرية" الطاحنة التى بلغت فى بعض الأحيان إلى حد القطيعة، و راح ضحيتها التفهم - أو حتى الاستعداد - لتفهم وتقدير وجهة النظر الأخرى وإمكانية التوصل إلى أرضية فكرية مشتركة تمكن رموز الأمة الثقافية والفكرية من التصدى للمشاكل والتحديات التى تواجهها شعوبها، وإلى الاتفاق على حلول مرضية لها، من خلال الوقوف على أرضية فكرية مشتركة وجبهة أيديولوچية متماسكة وواعية لجسامة تلك التحديات.

ولكى يكون للحوار مضمون وفائدة، يجب إدارك أن للحوار ثقافة وهدفًا. وتتمثل ثقافة الحوار فى الاعتقاد الصادق أن الاختلاف فى الفكر طبيعة بشرية ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود: ١١٨)، وأن لكل إنسان الحق فى التعبير عما يراه صحيحا. إلا أن هذا الاعتقاد يرتبط بشكل مباشر بطبيعة القضايا المختلف حولها والهدف من وراء الحوار وأسلوبه. فلا يمكن لمجتمع يسعى إلى تحقيق قدر من التماسك والتجانس وبناء مؤسساته التى تعكس قيمه وتوجه طاقات أفراده، أن تظل رموزه الفكرية فى حالة حوار مستمر ومعارك فكرية طاحنة حول قضايا أساسية وجوهرية تتعلق بتلك القيم وهويته وشكله السياسى وانتمائه العقائدى والوطنى والقومى. أى أنه ليس من المعقول أن يظل الحوار هدفا لذاته، أو لتحقيق أهداف أخرى غير معلنة، وإنما يحب أن ينظر إليه كوسيلة لتحقيق الاتفاق والتراضى العام والتوصل إلى حلول مشتركة. وعند تحقيق هذا التراضى حول القضايا الأساسية، فلا ضرر أن يظل الحوار مفتوحًا حول

(*) ساهم فى جمع وصياغة المادة العلمية أ. أسماء عبد الرازق وأ. آمال الشيمى.

الوسائل والأمور الفرعية. وعلى هذا درجت معظم المجتمعات بما فيها تلك التى تعلى من حرية الرأى وتحترم التعددية الفكرية والسياسية. فإن هذه الحرية والتعددية تتفاعل داخل أنسقة ومسلمات متفق عليها، لا يجوز المساس بها، يصل الإيمان والقبول بها إلى حد الشرط الضرورى لضمان حق المشاركة والوجود.

ويبيت الحديث "عن أمتنا فى قرن" حديثًا منقوصًا، إذا لم يتم تحديد أبرز الحوارات والسجالات التى مسّت قيم وثقافة الأمة، خاصةً والحديث هنا عن أمة زخرت بالفلاسفة والمفكرين وعلماء الكلام والمثقفين، الذين كان لهم أبلغ الأثر على توجهاتها. لكن السؤال المهم هو: لماذا نبحث عن وفى هذه الحوارات؟ وهو ما يقودنا إلى الحديث بدايةً عن كل من أهمية هذه الورقة، والإشكالية التى تتصدى لها بالبحث والدارسة.

من حيث أهمية الورقة، فإنها تنبع من كونها إحدى أوليات الأوراق البحثية المعاصرة التى تحاول وضع يدها على أهم الحوارات التى أفرزها القرن الفائت، وتلمُّس أهم الملامح المميزة لها. فضلاً عن كون معظم المحاولات السابقة قد ركزت على مساحة زمنية وبحثية أضيق. قد تقف هذه الورقة عند حد الوصف والتصنيف، ولا تقطع شوطًا كبيرًا من الناحية[1] التحليلية والتعميمية، إلا أنها تعد من الخطوات الأولى لشق وتمهيد الطريق؛ ليسير فيه من ثَمَّ باحثون آخرون بشكل أكثر يسرًا وأقل مشقة، ناشدين غايتهم فى التحليل والتفسير والنقد والتعميم والتقييم؛ وبذلك يتحقق اختصار مطلوب لخطوة أولية تستلزم كثيرًا من الوقت والجهد.

أما من حيث الإشكالية البحثية، فهى بالأساس عن ماهية الموضوعات التى شغلت الأمة، والقضايا التى فجرت معارك وجدالات فكرية، وأى الأطراف جُذِبَت للإسهام أو مجرد الاشتراك فيها؟ وإلام انتهت؟ أم أن بعضًا منها ظلت نهايته مفتوحَة دون نقطة أو محطة واضحة المعالم أو متفق عليها؟ وما الذى تعبر عنه هذه الحوارات؟ وعلام تدل؟ ما ملامح ثقافة الحوار فى أمتنا؟ وهل استطاع قرن أو ما يقرب أو يزيد أن يرسم هذه الملامح بحيث تمسى واضحةً ومميزة؟

ومن الصعوبة الإجابة عن جملة هذه التساؤلات أو حتى عن بعض منها، إلا بعد حصر أولىّ وتعرف مبدئى على أهم وأبرز الحوارات والمعارك الفكرية التى دارت رحاها خلال القرن المنصرم. ولا بد أن نعترف بادئ ذى بدء أن الطريق طويل وشاق للتنقيب عن هذه الحوارات فى تراث فكرىّ خلفه قرن من الزمانّ، لا سيما وأنه كان تراثًا غنيًا وضخمًا. وتمثلت أهم عقبات الدراسة فى البحث عن البيانات وجمعها. واتسمت هذه الخطوة بندرة

المصادر الثانوية الصادرة فى هذا الموضوع، والتى تعمل على تجميع الحوارات وتصنيفها ولو على أساس عقدى (كل عشرة أعوام). وأدت هذه العقبة إلى ضرورة اللجوء إلى مصادر أولية، مع ما تطرحه تلك المصادر من إشكاليات فى التعامل معها، منها ندرتها وصعوبة الوصول إليها - فهى ليست فى متناول الباحث العادى، وتعدد طبيعتها وطريقة تناول كل منها للموضوع محل البحث (كتب، دوريات، مجلات، صحف يومية وأسبوعية)؛ مما يوجب تحديد أساس معين للبحث فيها، وليس من السهل أن نصل إلى إجابة محددة على تساؤل: أى المصادر الأولية نبحث فيها؟.

وإذا تم تجاوز عقبة ندرة المصادر الأولية، يظل هناك صعوبة فى البحث داخلها، خاصة فى النصف الأول من القرن؛ وذلك لعدم وجود فهارس أو كشافات للجرائد والمجلات التى تسهل عملية البحث داخلها. وتظهر بعد ذلك عقبة الإلمام ببعض الحوارات بمختلف جوانبها، نظراً لنشرها على فترات زمنية (حلقات للحوار)، وفى أكثر من مصدر؛ مما يوجب تتبعه فى معظم هذه الفترات والمصادر. كما أن الكثير من هذه الحوارات لم يأخذ شكلاً مباشراً بين طرفين محددين، وإنما اختلفت أشكال الحوار بين حوار مباشر وحوار غير مباشر تمثل فى ردود على أفكار من أكثر من طرف على فترات زمنية واسعة، وندوات بين أطراف تيار فكرى معين تتضمن ردودا لأفكار تيار فكرى آخر دون الاشتباك فى حوار مباشر، وأحيانا "مناظرات" لعرض وجهتى نظر - أعدتا مسبقًا - حول قضية معينة دون أن يشترك طرفى المناظرة فى حوار مباشر. كما تعددت المنابر التى اتخذت من لفظ الحوار عنوانا لها بغض النظر عما إذا كان هناك حوارا قائما بالفعل، فهناك على سبيل المثال: منبر الحوار، وسلسة حوارات الشهر، وسلسلة حوارات استراتيچية، وسلسلة حوار مع العلمانيين، وسلسلة قضايا وحوارات النهضة العربية، وسلسلة حوارات عربية (عمان، منتدى الفكر العربى)، وسلسلة الحوارات الدولية (عمان، منتدى الفكر العربى)، وسلسلة الحلقات النقاشية الشهرية (عمان، جمعية رجال الأعمال الأردنيين)، وسلسلة حوارات لقرن جديد (بيروت، دار الفكر المعاصر). ويلى ذلك صعوبة تجميع الحوارات فى فئات أولية نوعًا ما، بشكل مبدئى حسبما اقتضت مرحلة جمع البيانات وإعدادها، واختلاف الظروف الاجتماعية والسياسية؛ أدى إلى نوع من الاغتراب فى التعامل مع أسماء بعض الكتاب وأطراف الحوارات، وكذا التوثيق لها. وفى البداية طمح واضعو الدراسة فى أن تشتمل الحوارات والسجالات التى وقعت بين المفكرين داخل العالم الإسلامى، إلا أنه اتفق على تضييق المساحة المكانية التى تشملها الدراسة والاكتفاء بالتركيز على مصر، حتى يمكن إتمام هذه الدراسة فى الفترة الزمنية المحددة لها، كما أنه خلال القرن الماضى، احتضنت مصر الكثير من المفكرين العرب والمسلمين، وكانت

مسرحًا للعديد من الحوارات والسجالات التى يمكن أن تعطى صورة عامة عن أهم القضايا التى شغلت مفكرى الأمة .

ورغم هذه العقبات والصعاب ، فقد حاولنا جاهدين بقدر الإمكان تتبع ما وقعت عليه أيدينا من حوارات، ناصبين أعيننا على موضوعات هذه الحوارات، وأطرافها، وسياقها التاريخى، والمجتمعى (سياسى/ اقتصادى/ اجتماعى/ ثقافى)، وكذا مآلاتها وتأثيراتها فى المجتمع الإسلامى حينها أو بعد حين . ومن المصادر الأولية التى تم الاعتماد عليها بصورة منتظمة ورئيسية جرائد الأهرام والبلاغ والرسالة والسياسة الأسبوعية ، ومجلتى المنار والهلال ، كما تم الاستعانة بمصادر أخرى كجرائد الأخبار والجمهورية والأهالى والنور واللواء الإسلامى، ومجلتى الطليعة والكاتب وغيرها، لتغطية فترات زمنية محددة أو أحداث معينة .

وجرى تصنيف الحوارات تحت أربعة محاور رئيسية تشمل : التقليد والتجديد ، والتعليم والثقافة ، والنظام السياسى والانتماء ، والدين الإسلامى . ويحتوى كل من هذه المحاور على العديد من القضايا والمسائل التى دار الحوار والسجال الفكرى حولها . وروعى فى تصنيف هذه القضايا أخذ العامل الزمنى فى الاعتبار من حيث رصد التسلسل والتطور الزمنى للحوار حول قضية معينة ، وكذلك الاحتفاظ فى بعض الأحيان بالألفاظ المستخدمة آنذاك لوصف الحوار وذلك لتقريب القارئ من المناخ العام الذى دار خلاله الحوار .

من الصعب فصل السياق التاريخى الذى عاشته الأمة فى بدايات القرن العشرين عن التحولات الجسام التى بدأت إرهاصاتها فى أواخر القرن التاسع عشر، بدءا من تدخل الأجانب فى شئون الأمة الإسلامية؛ نتيجة لضعف الخلافة العثمانية وإخفاقها فى حماية الحدود السياسية والاقتصادية والحضارية للدولة الإسلامية ثم الاستعمار بمختلف أشكاله؛ وهو ما أدى بدوره إلى تناقضات عدة نجمت جميعًا عن هذا الضعف والهوان للدولة الإسلامية، فى مقابل تلك القوة والعنفوان للحضارة الغربية . وانعكس ذلك على مثقفى الأمة ، فيما بين منبهر بالحضارة الغربية ، محب لها ، ومتأثر بها، وما بين كاره لقيمها ولغزوها ومحاولاتها لهدم كل ما هو إسلامى، وما بين متخوف منها وحائر فى شأنها لا يدرى أيقبلها أم يرفضها . وفى غمار كل ذلك، وبغض النظر عن المواقف الفكرية المتباينة، فإن أيًا منها لا يملك أن ينكر ما جرى بالفعل على أرض الواقع المجتمعى للأمة الإسلامية من تأثر بالغرب كنتيجة طبيعية للتفاعل معه . ولم ينحصر تأثير كل ذلك على الحياة الفكرية فقط ، وإنما امتدت آثاره جلية فى مختلف مناحى الحياة، إلا أن تأثيرها المتبادل على الفكر كان قويًا متمثلاً فى قضايا عدة منها :

(١) حوار التقليد والتجديد:

طرحت هذه القضية معنونة بثنائيات عدة، أشهرها وأكثرها انتشارًا: القديم والجديد، التقليد والتجديد، التراثى والمعاصر، الرجعية والتقدم، الجمود والتحرر. وشهد الحوار فى هذه القضية أوجَه بعد الحرب العالمية الأولى، حيث كان الناس يطلقون على كل ما يمت للتراث الموروث بصلة من دين وتقاليد "القديم"، أما "الجديد" فكان هو كل طريف منقول عن الأوروبيين، وهو ما يعتبر استمراراً لحوار وصراع بدأ منذ عصر محمد على مع إرسال البعثات التعليمية وظهور أثرها فى مقالات محمد عبده ومحمد رشيد رضا عن المتفرنجين[٢] هذا ولم تقف المعركة بين المقلدين والمجددين فى بدايات القرن عند حد المذهب الفكرى والصراع على صفحات الجرائد، بل امتدت من الكُتّاب إلى القراء، ومن المثقفين وأصحاب المذاهب الفكرية إلى جمهور الأمة. ويلاحظ أنه على الرغم من أن الانحياز إلى أحد الفريقين كان شديداً فى كثير من الأحيان، إلا أنه كانت هناك محاولات لإيجاد موقف محايد أو متوازن.

وتجدر الإشارة فى هذا المقام أيضًا إلى الحوارات الأخرى المتولدة عن عين القضية، فقد كان الحوار عن التقليد والتجديد جذعًا أنبتته جذور التدافع الحضارى والاستعمار والغزو الثقافى، وتفرعت عنه قضايا أخرى يغذيها ذات الجذع منها:

قضية زواج الشرقيين من غربيات: ثار الجدل حول هذه القضية على صفحات الجرائد، وبين عامة الناس منذ بدايات القرن، فقد نشرت مجلة المنار فى المجلد الخامس مقالاً يعكس هذا الجدل[٣]، ويرد على المزاعم القائلة بأن ذلك يرجع إلى عدم تحلى المصريات بالخلق "التربوى"، ويوجه هجومه إلى الشبان ذاتهم وانحلال أخلاقهم ورغبتهم فى المال أو فى التشبه بالأجانب. كما أثير ذات الحوار فى استفتاءات الهلال، فى عدد ديسمبر ١٩٢٣، عن زواج الشرقيين بأجنبيات، وعن أخلاق المرأة العربية التقليدية[٤]

قضية الزى: كانت هذه القضية، والفتاوى المختلفة التى صدرت فى شأنها محل جدل كبير تعددت أطرافه وحججه. ومما يذكر هنا، فتوى "إرشاد الأمة الإسلامية"[٥]، حيث أرسل أهل الترنسفال يطلبون فتوى مفتى الديار المصرية بحل ذبيحة النصارى فى تلك البلاد، وصلاة الشافعى خلف الحنفى، ولبس القلنسوة الإفرنجية لحاجة أو لضرورة، فكانت الفتوى لكل ذلك بحلها، ورغم طعن بعض الجرائد فيها، إلا أن علماء الأزهر أيدوها بنصوص المذاهب الأربعة. وعلى ذات الشاكلة، ثار جدل حول غطاء الرأس (الطربوش مقابل القبعة)[٦] حيث انقسم الناس ما بين مؤيد للقبعة (البرنيطة) كما جاء فى

صحيفة المقتطف من أن لبس البرنيطة أفضل للعينين وقفا العنق فى الصيف، وأن الأوروپيين هم الذين لا يريدوننا أن نلبس القبعة حتى نظل متميزين عنهم تميز الخدم عن سادتهم ، وما بين متمسك بالطربوش حيث يرون فيه شعاراً وطنيّا، حتى أن وزارة المعارف آنها كانت تمنع تلاميذها من خلع الطربوش. كما أن الرافعى فى مقاله "سر القبعة" قال عنها إنها طريقة جديدة لتربية الرأس المسلم تربية جديدة ليس فيها ركعة ولا سجدة . وما بين هذا وذاك ، رأى البعض مثل جريدة ـ (الرابطة الشرقية) ـ الموضوع تافهًا ولا يستحق الاهتمام، كما ظهرت دعوات من المعمَّمين لاستبدال العمامة بالطربوش .

وثارت ذات الثائرة بعد ثورة يوليو ١٩٥٢م ، ما بين شيخ الأزهر الذى يعترض على القبعة[٧] وتجار الطرابيش الذين يدافعون عن تجارتهم ، وبين من لا يرى المسألة مدعاة للنقاش حولها .[٨]

قضية التقليد والتجديد فى الأدب : شهد العقد الثالث من القرن الفائت جدلاً ساخنًا إلى درجة الغليان، تبادل أطرافه الاتهامات والتهكمات، حيث كان ميدان الأدب فى الصراع بين المقلدين والمجددين هو من أهم الميادين جميعا وأخطرها، "ومصدر خطورته أنه أقدر الأدوات على تطوير الرأى العام وعلى صوغ الجيل وتشكيله فيما يراد له من صور" .[٩]

وقد كان المجددون يباهون المحافظين بما عرفوا من آداب الغرب، ويسخرون من جهلهم بها، ويرمونهم بالجمود والتخلف. أما المحافظون فقد كانوا يردون ذلك عنهم باتهام دعاة الجديد بأنهم يغضون من قدر التراث الذى خلّفه أجدادهم لأنهم جاهلون به ويكاثرون بمذاهب الغرب لأنهم "لا يعرفون سواه" . "والخطر الخفى الذى يكمن وراء هذه الدعوة ، هو فى تنشئة جيل جديد من أبناء العرب لا يستطيع أن يتذوق أساليب البيان العربى الأصيلة، ولا يحلو فى أذنه وذوقه إلا أساليب البيان الغربى وموضوعاته. وإذا نفر الشباب من شعر المتنبى وأبى تمام، بل من أسلوب القرآن، وانصرف عنه، ثم عجز عن تذوقه وفهمه، فقد حكمنا على تراث الأدب العربى بالكساد ثم بالموت، وقد انقطعت صلة الأجيال المقبلة من أبناء العرب بقديمهم. وإذا انقطعت صلتنا بقديمنا أمكن أن نقاد إلى حيث يراد بنا، وإلى حيث لا تجمعنا بعد ذلك جامعة تجعل منا قوة تخيف الكائدين وتأبى على الطامعين"[١٠] ومن أعلام الفريق الأول وهم المجددون ، الدكتور طه حسين ـ والذى سخر من شيوخ المحافظين فى مقال له عن (ديكارت) فى السياسة الأسبوعية عدد (٨/ ٥/ ١٩٢٦)، وجبران خليل جبران . أما المحافظون فكان من أعلامهم علاّم سلامة، سامى الجريدنى، سامى الكيالى، مصطفى المنفلوطى، وعلى رأسهم مصطفى صادق

الرافعى الذى وصف هذا الجدل الدائم فى كتابه "المعركة بين القديم والجديد" بأنها معركة بين الذين يحافظون على دينهم ولغتهم وتراثهم وبين المتفرنجين الذين يستخفون بكل تراثهم وينفرون الناس منه ، وأن مهاجمة العربية وأساليبها وأدبها هى مهاجمة للأسلوب القرآنى. وفى موضع آخر يصف الرافعى المجددين بأنهم "بين خبيث مأجور على قومه يريد أن يهدم كيانهم ويمحو طابعهم وبين مغفل يحكى ما أملى عليه عن غير وعى. وكلاهما معين للغربى على قومه، يلين اللقمة الصلبة تحت أضراسهم"(١١)

وفى خضّم كل ذلك ، لا يمكن إغفال اتجاه توفيقى يذم كلاً من المسرفين فى الجمود من ناحية، والمتطرفين فى الدعوة إلى الجديد، أشهرهم إدوارد مرقص عضو المجمع العلمى العربى بدمشق(١٢) والذى نشر مقالاً فى مجلة الهلال ، أيد فيه ما ذهب إليه كل من عبد العزيز البشرى وأمين الخولى من وسطيّة، انطلاقًا من أن التطور هو سنة الحياة، فهو يأبى على حزب الجمود والتقييد إعاقته للغة العربية بشلّها ثم موتها، ويعيب على حزب الإطلاق وهو حزب الفوضى إصابة العربية بالسكتة القلبية التى تميتها فى حينها.

وجدير بالملاحظة هنا، أن المعارك فى ميدان الأدب تحديداً، اتسمت فى معظمها بصيرورتها معارك شخصية، حتى أن بعض الأدبيات تشير إلى هذه المعارك بأسماء أطرافها، كمعارك الرافعى مع العقاد وطه حسين وزكى مبارك وعبد الله عفيفى فى النقد(١٣)، وكان ذلك فى العقدين الثالث والرابع من القرن ومعارك لويس عوض وتوفيق الحكيم فى الستينيات والسبعينيات والثمانينيات . وعلى ذات المنوال ، قامت العديد من المعارك على أساس شخصى ، حتى أن النقد والهجاء فيها كان لا يطول الأفكار والمذاهب والأعمال الأدبية ، قدر ما يطول أصحابها، نذكر من هذه المعارك معركة فضل العرب على الحضارة بين طه حسين وأحمد زكى باشا وشكيب أرسلان فى العقد الثالث من القرن، حيث كان طه حسين ينكر على العرب أى أفضال، فى حين يقر هذه الأفضال ويؤكدها كل من أحمد زكى باشا شيخ العروبة، وشكيب أرسلان. أيضا معركة الدين والمدنية بين محمود عزمى الداعى إلى اقتفاء سبل الحضارة الغربية، والذى أثار معركة فكرية بمناسبة إعداد الدستور المصرى عام ١٩٢٢م ، فدعا إلى اعتبار "القومية المصرية" وحدها أساسا لتقرير حقوق المصريين وواجباتهم العامة، حيث لا تمييز بين المسلمين والكتابيين. وقد نشر هذا السجال فى الأهرام (يونيو ١٩٢٢م)، واشترك فيه كثيرون من علماء الأزهر ، منهم محمود هلالى الذى يصف ما يدعو إليه عزمى بأنه فوضى خلقية، وعبد ربه مفتاح الذى وصفه بالإلحاد. كما عاب عليه آراءه أيضًا زكى مبارك.(١٤)

أيضًا معركة التغريب الذى دعا إليه حسين فوزى ، بينما خالفه فى ذلك سعيد العريان

الذى يرى من الشرق ما لا يراه حسين فوزى، وهو الشرق الذى يريد العريان إحياءه[١٥] ومن المعارك الشهيرة أيضا، معركة الخلاف بين الدين والعلم[١٦] وهى بين القائلين بوجود اختلاف بين الدين والعلم وبين من لا يرون اختلافًا جوهريًا بينهما فيرى رشيد رضا أن العلم وسيلة لمعرفة الله، ومصطفى عبد الرازق يتبنى مقولة إن الإسلام يدعو إلى حرية البحث، بينما يدافع د. محمود عزمى وإسماعيل مظهر عن العلم دفاعًا يرفع فيه من شأن القوانين الوضعية فى مقابل الاحتكام إلى الشريعة. هذا ويؤمن طه حسين بأن الدين يثبت ما لم يثبته العلم مثل وجود الله ونبوة الأنبياء. ويرجع محمد فريد وجدى التناقض الظاهر بين الدين والعلم؛ بسبب الحال الذى وصل إليه المسلمون والعلم، ولكن فى الجوهر لا خلاف، وهو ما يتفق مع رأى الدكتور هيكل الذى لا يرى صلة البتة بين التجديد والإلحاد، وأن التناقض والخلاف بين رجال الدين ورجال العلم وليس بين الدين والعلم بذاتهم.

وقد تمثل المعارك الشخصية أفضل تمثيل المعركة التى دارت رحاها بين زكى مبارك والسباعى بيومى[١٧] على صفحات "الرسالة" عام ١٩٤١م حول التراث القديم، وهى من أقسى المعارك التى خاضها زكى مبارك، ونكاد نصفها بأنها لا مضمون حقيقيًا لها، وأنها انتقلت من معركة فكرية إلى معركة شخصية صرفة، حتى أن بعض كبار المفتشين بوزارة المعارف طالبوا بوقف هذا الجدال؛ لأنه وصل إلى درجات من العنف تؤذى كرامة المشتغلين بخدمة اللغة العربية.[١٨]

ومن هذه المعارك التى يمكن نعتها بالشخصانية أيضًا، معارك النقد بين المجددين، منها معركة بين التغريب الذى يذود عنه طه حسين (إلا أن حسين تحول عن هذا الرأى فيما بعد فى كتابه "مستقبل الثقافة") وبين التجديد الذى يتبناه توفيق الحكيم ويطالب باستخراج أفضل ما فى الأدب العربى والمصرى[١٩]، وقد دارت هذه المساجلة بينهما على صفحات "الرسالة" فى العقد الرابع من القرن عام ١٩٣٣م. وبين ذات الطرفين، دارت "معركة الكرامة"[٢٠] حول قصتى أهل الكهف وشهرزاد، ثم الأديب الحائر وغيرها، والتى انتهت بإعلان الخصومة من جانب الدكتور طه حسين تجاه توفيق الحكيم، وكان ذلك فى العقد الخامس من القرن. ثم لنا أن نذكر أيضًا معركة الصفاء بين الأدباء[٢١]، بين توفيق الحكيم وزكى مبارك والعقاد والزيات، والتى بدأها توفيق الحكيم بدعوته لأن يكون النقد رقيقًا بين الأدباء، وأن يتخلى كل منهم عن أسلوبه اللاذع فى النقد والهجاء.

وقد قامت أضخم معركة فى تاريخ الأدب العربى المعاصر، وكانت أشد ما تكون المعارك شخصانية بين زكى مبارك وطه حسين[٢٢]، والتى استمرت منذ ١٩٣٢م حتى ١٩٤٠م على مراحل متعددة، منها الخصومة الفكرية، ثم خصومة لقمة العيش حين أقصى

طه حسين زكى مبارك من الجامعة، ثم تطورت العلاقة بينهما إلى خصومة خفيفة ، ثم إلى صداقة تشوبها خصومة فكرية كلما أنتج طه حسين شيئًا أو كتب عن شيء.

قضية التعليم المختلط : احتلت هذه القضية مساحة لا بأس بها من الحوار والجدل الذى دار خاصة فى النصف الأول من القرن الماضى ، فأثار الجمع بين الذكور والإناث فى التعليم جدالاً لا وسطية فيه ، فإما مع أو ضد، ولكل فريق حججه . وقد كتب رشيد رضا(٢٣) فى ذلك عام ١٩٢٩م يرد على حجج المدافعين عن الاختلاط بدعوى أن ذلك أفضل للتربية ولاختيار الزوجة وللأخلاق؛ حيث إن اتصال الجنسين خلال التعليم يقلل من اتجاه الشباب نحو الانحراف أو التقوقع، مبينا ما يسميه غوائل هذا الاختلاط من إثارة المشاعر فى فترات المراهقة ، وما يمثله ذلك من ميدان لتيسير الانحراف، مؤكدًا على أنه ليس ضد التجديد بشهادة مقالات سابقة له، ولكن بما لا يضر المجتمع ولا يتنافى مع الدين. هذا ، وقد رفع طلبة الكليات التماسًا ـ شارك فيه الرافعى ـ إلى عمدائهم عام ١٩٣٧م مطالبين بالتعليم الدينى والفصل بين الطلبة والطالبات.(٢٤)

قضية تحرير المرأة : تعود بجذورها ـ كساحة للحوار والجدال والعراك فى الأمة إلى القرن التاسع عشر ـ وهاهى تمتد حتى القرن الواحد والعشرين ، لقد ظهرت هذه القضية فى قائمة القضايا الأجدر بالتناول فى الساحة الفكرية للامة منذ العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، فقد كان قاسم أمين أول من فتح باب هذه المسألة بصورة مباشرة فى كتابه (تحرير المرأة ـ ١٨٩٩م)، ثم كتابه (المرأة الجديدة ـ ١٩٠٠م)، وأثار ظهور الكتابين ضجة شديدة آنذاك، وظلاّ موضع أخذ ورد طوال نصف قرن من الزمان(٢٥) ، بل ولا نبالغ إذا ما قلنا إن جوانب من هذه الضجة لازالت متأججة حتى يومنا هذا. ومن أوائل المقالات التى شاركت فى هذا الجدل ، مقالين نشرا فى المنار: الأول بعنوان "الكتابان الجليلان"(٢٦) ، والآخر بعنوان "كلمة فى الحجاب"(٢٧) . ويتفق كاتب المقالين مع قاسم أمين فى الغاية الرئيسية للكتاب، وهى إصلاح حال المرأة كجزء من إصلاح حال الأمة، ولكنه يعذر أيضا المخالفين له مذكرًا باختلاف جماهير العلماء حول مسائل جزئية مثل الحجاب ، معيبًا على الكاتب تزيّده فى الاجتهاد والخوض فى التفاصيل، منهيًا الجدال بالمطالبة بالاهتمام بأصل المشكلة والدعوة إلى الإصلاح والإيمان بأن مسألة الحجاب وتفاصيله مسألة جزئية أخلاقية. ومن المقالات التى انتهجت سابق المنهج الوسطى، مقال "سفور النساء واختلاطهن بالرجال وفوضى الآداب بمصر"(٢٨)، والذى عرض الكاتب فيه لوجهات النظر المعارضة والمدافعة، وانتهى إلى اتخاذ موقف وسط يرى أن الأخلاق والتربية هما القضية الرئيسة. على الجانب الآخر، نشرت المنار(٢٩) "مناظرة

فى مساواة المرأة بالرجل فى الحقوق والواجبات" فى كلية الحقوق بالجامعة، قدمها محمد رشيد رضا بالاستناد إلى قاعدتين: القواعد الإسلامية الثابتة التى لا يمكن تغييرها (الثوابت/ الأصول)، وتلك القواعد التى بها جزء اجتهادى (فروع). ولا ينفى رشيد رضا وجود نابغات من النساء بحكم كون المرأة إنسانًا عاقلاً، إلا أن السفور والمخالطة أمر نظمه الله (سبحانه وتعالى)، ولا مجال للحديث فيه عن المشاعر البريئة ونظائرها من الحجج التى يراد بها باطل. ويكمل رضا بأن حق المرأة فى التعليم هو فرض عليها، فطلب العلم تفرضه عليها الشريعة الإسلامية. واستمرت المناظرة فى أعداد لاحقة من المنار(٣٠) ومعظم الحجج التى وردت فى هذه المناظرات تعرض دائما لأثر الاختلاط على الأخلاق، والشك فى مدى إمكانية تفوق المرأة الفعلى فى مجال الحياة العامة، ورأى الشرع المختلف عليه والاجتهادات المختلفة حول هذه المسألة. كما شهد البلاغ الأسبوعى عدداً من المقالات والمقالات المضادة ترد على بعضها البعض فى هذه القضية، خاصة فى أعداد العقد الثالث من القرن. (٣١)

ودخلت الحوارات حول قضية المرأة بعد ذلك فى تطور جديد للشكلين السائدين - **التقليدى والتغريبى** - يأخذ أحد منحيين رئيسين، وهما: **التيار النسوى** Feminism، **والتيار الإسلامى**. وتشهد أمتنا المعاصرة مؤيدين للتيار النسوى الغربى، غير واعين أو واعين - بمدى تطرف أفكاره وتطلعاته أحيانًا، بل ومدى شذوذها عن النطاق المجتمعى الإسلامى العربى، بينما تشهد محاولات جادة لتعريب وأسلمة هذا التيار الغرب، وتبنيه فى ثوب يتفق والمعطيات التاريخية والمعاصرة لأمتنا العربية والإسلامية، فى الآن نفسه نجد من يتمسك بالدين الإسلامى والعادات والتقاليد العربية الراقية التى ترفع من قدر المرأة وتنصفها حقها بما يتناسب مع طبيعتها ودورها وقدرتها وفطرتها. وربما يعبر الحوار الذى دار بين الدكتورة نوال السعداوى والأستاذة هبة رءوف(٣٢) عن الطرفين الرئيسين فى الحوار، ورغم أن كلتيهما تتفقان - أو هكذا يفترض - حول هدف واحد، وهو الدفاع عن حقوق المرأة وحريتها، إلا أنه يسيطر على كل منهما منظور ومنظومة قيمية وفكرية مختلفة عن الأخرى. فبينما تنظر نوال السعداوى إلى الأديان بعين ناقدة باعتبارها منتجًا بشريًا محملاً - وخاصة النصوص - بإشارات تعادى المرأة؛ وبالتالى تثير هذه العين الناقدة قضايا مثل: الحقوق الجنسية للمرأة، وتعدد الزوجات، ومفهوم الشرف، ومفهوم القوامة، والختان، والاجتهاد، وغيرها، باحثة عن إجابات علمية خارجة عن نطاق الدين، مؤمنة بمفهوم المساواة بمعنى التطابق فى كل شىء بين المرأة والرجل، رافضة النظم الأبوية والقانون الذكورى اللذين تراهما يحكمان العالم حتى الآن، داعية إلى أن تجد

الفلسفة النسوية ـ التى أصبحت علما يدرس فى الغرب ـ مكانها فى الدين والسياسة والاقتصاد والتاريخ ومختلف مجالات المعرفة.

بينما تلك هى نظرة د. نوال السعداوى، فإن الأستاذة هبة رءوف تسعى لإبراز حقوق المرأة التى كفلها الإسلام مشيرة إلى كون الخطأ يكمن فى التطبيق غير السليم. وبالتالى فإنها لا ترى تعارضًا أو صراعًا بين الدين والأخلاق من جانب والمرأة من جانب آخر. ويلاحظ أن مثل هذا الحوار أصل يتفرع عنه ويمسّ حوارات أخرى عديدة فى ذات القضية، مثل تأجير الأرحام، والزواج العرفى والخلع، والإجهاض، والختان، وتولى المرأة القضاء، وحق الزوجة فى السفر (قانون الأحوال الشخصية الجديد يناير ٢٠٠١م) وغيرها.

(٢) حوار التعليم والثقافة:

ثارت هذه المعارك على مستويات عدة فى مختلف أرجاء الأمة، وكان التياران الأساسيان فيها ـ كغيرها من المعارك ـ هما: تيار التغريب، الذى يرى فى المستعمر مثلاً وأملاً يجب السعى إلى تقليده، والتيار الأخر هو التيار المحافظ المناهض للاستعمار بأوجه حضارته المختلفة، ويأبى على الأمة التمثل بأى منها. صحيح أن تيارًا ثالثًا يقع وسطا بين التيارين، إلا أنه كان نادر الظهور خفيض الصوت أمام تراشقات الفريقين الآخرين، وهو ما لا يُنكر وزنه ومساحته داخل هذا المعترك. والمستويات العدة التى ذكرناها بادئ الأمر، تتعدد بتعدد الطبقات المجتمعية، والانتماءات الثقافية والعرقية، والخلفية التعليمية والثقافية، ومدى الانبهار بالحضارة الغربية. وقد اتسعت ساحة المعركة ذاتها، بدءا من المجادلة فى أهمية التربية والتعليم، وانتهاء إلى نوعية هذا التعليم، وإلى أى الطبقات يقدم التعليم، وإلى أيها توجه الثقافة.

قضية التعليم: نجد فى أوائل هذا القرن جدلاً كبيرًا على صفحات المنار(٣٣)، يفنّد المنار فيها حجج السواد الأعظم من الناس فى احتجاجهم على مناشدة المجلة بأهمية التربية والتعليم، ومن هذه الحجج: حجة الجبر وسلب الاختيار، وعدم فائدة التعليم فى إصلاح الأمة؛ لأن من المتعلمين من هو خائن ومستغل لعلمه سلبيًا، وعدم الاستفادة من التربية؛ لأن الأخلاق حظوظ، فالولد الذى يضرب لا يربى، والولد الذى لا يضرب يكون ذا أخلاق جيدة. وكانت ردود المجلة أن المتعلمين الفاسدين لم يربوا، وأن المثل الذى يسوقه العامة هو دليل على كون التربية الحقة ليست بالعصا.

هذا وقد أثار قانون التعليم الرسمى جدلاً كبيرًا فى العقد الأول من القرن بين كل من الجمعية العمومية وناظر المعارف وقتها، وشهدت هذا العراك صفحات المنار فى أكثر من

جزء لها[٣٤] . دار هذا الحوار بين الجمعية العمومية ممثلة فى بعض نوابها وبين الحكومة ممثلة فى ناظر المعارف، حول وجوب عرض قوانين التعليم على الجمعية العمومية، وهو الأمر الذى يرفضه الناظر . فقاد ذلك إلى إثارة الانتقادات فى برنامج التعليم لإثبات هذه الضرورة؛ فتحدث مفتى الديار المصرية والشيخ على يوسف، وتدخلت المنار بآرائها، وتركزت الحجج على أهمية التعليم وعلاقته بالشعب بما يوجب عرضه على ممثليه، وعلى عدم كفاية الضمانات السائدة حينها لضمان جودة تلك القوانين، وأوردت المنار ما أسمته بالعشرة مغامز، تتركز كلها حول إهمال الدين واللغة العربية، وأضافت مغمزاً خاصًا بإهمال تربية البنات وتعليمهن. وطالما أن الشىء بالشىء يذكر، فلنا أن نشير هنا إلى سجال عرضته المنار على صفحاتها عام ١٩٠٣م [٣٥] بين الأمهات والبنات عن شكوى وردت فى صحيفة المقطم لأمهات من تربية البنات المتعلمات ، وردت رسالات البنات بإلقاء الذنب على الأمهات والآباء لعدم العناية بالبنات وأن التعليم لا يغنى عن التربية. وفى ذات السياق، ردت المنار[٣٦] على المقتطف فى قوله إن المدارس المصرية لا تربى رجالاً، بأن تبين من امتحان الشهادة فى ذلك العام أن مدارس الحكومة أكثر من غيرها نجاحًا وأن المدارس الأجنبية أقل المدارس نجاحًا، وترجع المنار ذاك إلى أن المدارس الأجنبية تهمل اللغة العربية، وليس بها تعليم عال "ما دون التعليم العالى لا يكون رجالاً" . وعن مدارس الحكومة، فهى تعمل كما صرح المحتلون "على إيجاد نفر يخدمون الحكومة؛ وبالتالى فالطالب لا يتعلم إلا السخرة، كما أن المنار تعيب تخصيص التعليم وتدعوا إلى تعميمه، وكذلك إلى سيطرة المصريين على تعليمهم بدلاً من تركه فى يد المحتلين الأجانب.

وفى ساحة التعليم أيضًا، نجد حواراً بين كل من نبوية موسى ومصطفى غلاب على صفحات البلاغ الأسبوعى. وبدأت الحوار نبوية موسى فى مقالها "التعليم الأهلى ووجوب العناية به للطبقتين العليا والمتوسطة"[٣٧]، حيث تستنكر مستوى تعليم البنات بالمدارس الأميرية أو الأهلية الضعيفة وحتى المدارس الأجنبية التى لا تهتم بلغة البلاد، وتناشد بالاهتمام بالطبقات المتوسطة والعليا أولا حتى تشغل الفتيات المناصب الكبرى أو حتى تكون سيدات بيوتهن، وذلك فى مقابل الاهتمام بتعليم البنات ليكن خادمات أو الاهتمام بتعليم الخادمات مثل السيدات فهى ترى أن الاهتمام برأس الأمة من الطبقات الوسطى والعليا مقدم على الاهتمام بالطبقات الدنيا، ويتأكد ذلك فى قولها "لا يضر أمتنا أن يكون ابن الخادم خادمًا مثله، ولكن يعوزنا وجود رجال أكفاء يسيرون بها فى مراقى الفلاح" ، ويرد عليها مصطفى غلاب فى مقال خاص[٣٨] يفنّد فيها رأى نبوية موسى فى تركيز التعليم على الطبقات الوسطى والعليا مؤكداً العكس. فالتعليم بمعنى المعرفة

والتهذيب العقلى وليس مجرد القراءة والكتابة يأتى بالنفع على الطبقات الدنيا قبل العليا " إن كانت الأمة كما تقولين كجسم واحد، السوقة هم أعضاؤه العاملة والقادة هم رأسه المفكرة، فإن الرأس لا يستطيع أن يرقى سلم النجاح من غير القدمين " .

وكما أشرنا آنفًا، فقد كانت قضية التعليم همّا يلازم جميع أقطار الأمة. وهاهو ذا جدال عرضته المنار(٣٩) بين صاحب جريدة الحاضرة، وبين رئيسىّ تحرير جريدتين فرنسيتين. حيث نشرت التونزى فرانسيز مقالا تحث فيه على حرمان التونسيين من التعليم العالى، حيث رأى المحرر وجوب إبقاء التونسى أسير الجهل فى ظل نظام الحماية حتى لا يطمح إلى الاستقلال. وردت جريدة الدبيش تونزيان بالتأكيد على حصر التعليم العالى على فئة الأغنياء التونسيين الموالين للاحتلال أو المتجنسين بالجنسية الفرنسية. أما التونسيون المسلمون المتمسكون ببلادهم ودينهم فليس من مصلحة فرنسا تعليمهم حتى لا يثوروا عليها. بينما يؤكد صاحب جريدة الحاضرة، وهى الجريدة العربية الوحيدة فى تونس آنذاك على أن نور العلم لا يمكن إخماده، كما حدث فى مصر، وكذلك حب الاستقلال لن ينطفئ بمنع العلوم العالية، وأن ذلك يثبت خطأ مزاعم الاحتلال بأنه جاء؛ لينير العقول فى البلاد المتخلفة.

وتندرج **معركة إصلاح الأزهر** تحت قضيه التعليم أيضا. فقد قامت فى الأزهر حركة تدعو إلى إصلاحه عام ١٩٢٤م، ووضع القائمون بالحركة عدة مطالب تقدموا بها لوزارة سعد الذى عقد لجنة للبت فيها وبسبب التأخر فى الرد وعدم نشر القرارات، خرجت المظاهرات ظنًا بعدم الاستجابة لمطالبها. ثم سادت فترة من المد والجزر بين الوزارات المختلفة والأزهر حتى وصول المراغى للمشيخة عام ١٩٢٨م، ثم معارضة برامجه واستقالته، ثم مطالبة الطلبة بعودته عام ١٩٣٥م، وكان سوء حال التعليم بالأزهر يرجع إلى هدف الاحتلال لعزل الأزهر عن الحياة الاجتماعية، وإخضاع برامجه لرقابة تفنى شخصيته وتؤدى لفرنجته. (٤٠)

ويثور **جدل مجانية التعليم** عندما يصبح طه حسين ناظرًا للمعارف، ويهدى الشعب مجانية التعليم فى يناير ١٩٥٠ فتعج الساحات الشعبية والصحفية والأكاديمية بآراء مختلفة، متضاربة، وأحيانًا مندهشة أو متخوفة حول مجانية التعليم. ويؤيد الكثيرون طه حسين ويهنئونه على قراره ذى الأثر الإيجابى - من وجهة نظرهم - على المستوى الاجتماعى للفرد وعلى تكافؤ الفرص بين جميع أبناء الشعب مؤكدين على أن التعليم حق طبيعى لكل إنسان. فيما يتساءل البعض الآخر حول مدى العبء المالى الذى قد تشكله مثل هذه السياسة على الدولة فى مقابل ما يمكن أن تجنيه منها. وامتد هذا الحوار قرابة

العام[٤١] وتأتى الستينيات بعد انتهاء الجدل حول مجانية التعليم وإقرارها، بحوار آخر عن تعميم الثقافة حيث يرى المثقفون أن التعليم ليس كافيًا وإنما الثقافة العامة، وهى سلاحنا فى معركة الفكر العالمى، ويتعرضون لمشكلات تطوير الثقافة الوطنية، ودور الثقافة فى المجتمع الاشتراكى[٤٢] ولا تزال قضايا التعليم يثار حولها الكثير من الحوار والجدل، خاصة إزاء برامج تطويره ونوعيته والمناهج المتبعة وتساوى الفرص التعليمية أمام الجميع. وفى منتصف التسعينيات، دار حوار واسع حول مسألة تطوير مناهج التعليم والاستعانة ببعض الخبراء الأمريكيين لتطوير برامجنا التعليمية.[٤٣]

المعارك الأدبية والثقافية والفكرية : لا زلنا فى عرضنا لهذه الحوارات لا نستطيع الخروج عن دائرتى التيار التغريبى المجدد الثائر على كل ما هو قديم، والذى لا يرى للتقدم والرقى سبيلا إلا سبيل الغرب، والتيار المحافظ الذى يمجد كل ما هو موروث وقديم ولا يرى فى سواه الخلاص مما آل إليه حال الأمة، ثم الحلقة الوسط التى لا تكاد تظهر حتى تختفى. ونظرًا لأننا آنفًا تحدثنا بشىء من الاستفاضة عن معارك التقليد والتجديد فى الأدب، فلا يسعنا فى هذا السياق إلا الإشارة إلى بعض المعارك التى لم يتم التعرض لها فى حينها، ومن هذه المعارك:

- **معارك الأسلوب والمضمون**[٤٤] بين الرافعى وسلامة موسى وطه حسين. وقد اتخذت هذه المعركة عدة مساجلات بدأت عام ١٩٢٥م فى الهلال، عندما كتب سلامة موسى عن "أدب الفقاقيع" ناعتًا به أدب الرافعى الذى يأخذ جانب الاهتمام بالمحسنات البديعية، بينما ينتقد كل من سلامة موسى وطه حسين ذلك ذاهبين إلى أن المضمون هو الأكثر أهمية.

- أما **معركة أسلوب الكتابة** بين ذات المعسكرين ـ المقلّد والمجدّد ـ فنشبت فى قطر آخر من الأمة فى الشام بين شكيب أرسلان، الذى يؤمن بالأسلوب البليغ، وبين خليل سكاكينى، الذى يرى أن المعنى يمكن أن يؤدى بالأسلوب البسيط التلغرافى، متأثرًا فى ذلك بآراء سلامة موسى. وفى حين تأثر سكاكينى بآراء سلامة موسى، كان للغربة بالغ أثرها على الأمير شكيب أرسلان اللبنانى الأصل والمقيم فى سويسرا، فكان من هناك يحمل لواء حماية اللغة العربية ويقاوم مع الرافعى كل هجوم موجه إلى العربية. كما شهدت هذه المعركة سجالا آخر بين الأمير شكيب أرسلان، وبين محمد كرد على فى الشام أيضا حول أسلوب الكتابة، ما بين البلاغة فيها والتبليغ.

- **حوارات حول اللغة العربية:** بدأت هذه الحوارات فى أواخر عام ١٨٨١م، حين

اقترح المقتطف كتابة العلوم باللغة التى يتكلمها الناس فى حياتهم العامة، وفى عام ١٩٠٢م ألف القاضى "ولمور" كتاباً عما أسماه لغة القاهرة[٤٥] ووضع لها فيه قواعد، واقترح كتابتها بالحروف اللاتينية. ثم بدأت حملات الرد على هذه الدعوة، فرد حافظ إبراهيم عليها شعراً. ثم دعا "السير وليم ولكوكس" عام ١٩٢٦م لهجر اللغة العربية، وأيده سلامة موسى، وتسللت اللهجة المصرية المنادى بها إلى المسرح، ثم مجمع اللغة العربية، الذى استغرق سنوات ثلاث فى دراسة اقتراح قدمه عبد العزيز فهمى بكتابة العربية بالحروف اللاتينية فى عام ١٩٤٣م.

ولكن المدافعين عن العربية، أبطلوا كل مزاعم خصومها، فأبرز تحليل اليازجى فى رده على اقتراح المقتطف سنة ١٨٨١م نقطتين: **أولاها**: أن اتخاذ العامية للكتابة هدم لبناية التصانيف العربية بأسرها وإضاعة لكثير من أتعاب المتقدمين، ثم تكلف مثلها فى المستقبل. **وثانيتهما**: أن عامة الناس وجهالهم يفهمون العربية الفصيحة ويتذوقونها، على غير ما يدعى خصوم العربية[٤٦]، هذا وقد أبرزت الهلال أن تلك الدعوة هدفها انحلال العالم العربى، وتشتيت شمل الناطقين بالعربية.[٤٧]

وامتد الحوار فى الخمسينيات والستينيات من القرن عن الفصحى والعامية ووصل إلى حد المطالبة بإحياء اللغة العربية، وكأنما محاولات التغريب التى سادت النصف الأول من القرن قد أودت باللغة العربية[٤٨] وكانت آخر هذه الدعوات. أى دعوة هدم اللغة العربية - هى أشد الدعوات خطراً وأكثرها تهديداً لمجتمع الأمة فى لغتها ودينها وآدابها وعلومها وقيمها، والتى لا تزال داخل دائرة الحوار إلى يومنا هذا ممثلة فى مواقف كل من أنصار اللغة العربية واللغة العامية.

- **معارك النقد**، والتى ثارت حول ساحات عدة، منها ساحة العراك النقدى حول الآراء والمذاهب كتلك التى كانت بين إبراهيم عبد القادر المازنى وطه حسين[٤٩]، وأخرى حول مقومات الأدب العربى بين زكى مبارك وأحمد أمين،[٥٠] والذى اتخذ من مجلتى الثقافة والرسالة ساحة له، واستمر ستة شهور من خلال اثنين وعشرين مقالا عام ١٩٣٩م. وكان عبد الوهاب عزام من أنصار الأول فى معركته، بينما كان عبد المتعال الصعيدى نصيرا لأحمد أمين. ومن أشهر تلك المعارك أيضا تلك التى دارت رحاها بين أنصار الرافعى وأنصار العقاد[٥١] لمدة ثمانية شهور (من ٢٥ أبريل إلى ١٤ نوفمبر ١٩٣٨م)، ورأت الرسالة حينذاك أن تسجل هذه المعركة لأن أدب الرافعى وأدب العقاد يمثلان وجهى الثقافة فى أفكار العروبة. كان من فريق الرافعى سعيد العريان، ومحمود محمد شاكر وإسماعيل مظهر، والذين رأوا فى أدب الرافعى أنه "أدب الذهب"، وعلى

الناحية الأخرى انضم كل من **سيد قطب ومحمد أحمد الغمراوى وأحمد أمين** إلى فريق العقاد "أدب الفطرة"، بينما ظل **على الطنطاوى** محايداً ومستنكراً للصراع. أضف إلى ذلك، المعركة التى نشبت حول النقد الذاتى والموضوعى بين أحمد أمين وطه حسين، عضوى المدرسة الحديثة عام ١٩٣٦م وشهدتها صفحات الرسالة رغم أنهما ممثلون لرافد أدبى واحد(٥٢) أما عن معركة التجديد والانحراف، والتى نشبت بين **زكى مبارك وزكى أبو شادى** عام ١٩٣٦م على صفحات البلاغ، فكانت بالأساس محاربة من التيار المحافظ متمثلا فى زكى مبارك للتيار التغريبى، الذى دق أبوابًا وفتح مجلات للتعايش والعراك إنما هى مكائد ودسائس للقيم والعروبة والدين باسم حرية الفكر والعرف على حضارة الغرب(٥٣) وفى عام ١٩٣٩م، شهدت الأهرام سجالاً بين **منصور فهمى وطه حسين** حول الاقتباس والتقليد(٥٤) ولا أوفى من جملة منصور فهمى فى مستهل مقاله لتلخص هذا السجال، فى قوله "أكاد أرجع أكثر الخصومات فى الرأى حول مشاكلنا الاجتماعية إلى علة واحدة: تلك هى ـ الرغبة فى تقليد الغربيين أو كراهية هذا التقليد"(٥٥).

ـ **معارك مفاهيم الثقافة:** وما انفكت هذه المعارك أيضًا حبيسة ذات التيارين اللذين جرفا معهما جُلّ إن لم يكن كل الاتجاهات الأدبية فى النصف الأول من القرن. وفى ساحة العراك حول مفاهيم الثقافة، وكانت المعركة بين ثقافة الشرق وثقافة الغرب من أهمها، وبدأها توفيق الحكيم بمقال فى الأهرام عنوانه "هل يوجد اليوم شرق؟!"، ثم بدأ السجال بين **فيلكس فارس وإسماعيل أدهم** فى ١٩٣٨م فى الرسالة. واتسع نطاق هذا السجال ليشمل كل ما يتصل بفنون الثقافة والعلم والموسيقى. وكان الاختلاف جَليًا بين مفاهيم الكاتبين فالأول: مسيحى عربى يعتنق ثقافة العرب ويدافع عن كيان الأمة العربية، ويخشى عليه أن يذوب فى الصورة الغربية، والآخر: مصرى تركى مسلم، لكنه على النقيض يؤمن بالغرب فى مفاهيمه وآرائه، حتى المستشرقين منه والمتعصبين ضد العرب، ويزدرى كل مقدراتنا ويحتقر مقومات تفكيرنا. وتعد هذه المناظرة خلاصة التيارين اللذين تصارعا فى عالمنا العربى خلال تلك الفترة.

ـ وحتى من ناحية الغرب ذاته، اندلعت معركة بين اللاتينيين والسكسونيين، أى بين المتمين بالأسلوب والإعجاب والاتباع للثقافة الفرنسية فى مقابل الإنجليزية، والتى قامت بين زعيمى المدرستين فى مصر: **طه حسين** على الجانب اللاتينى، و**العقاد** على الجانب السكسونى.(٥٦)

ـ ولاقى الدكتور **طه حسين** فى حمله لواء الثقافة اللاتينية وتفضيلها على الثقافات جميعا بما فيها الثقافة المصرية، دون أن يعترف للأخيرة بأى تأثير يذكر فى تكوين ثقافة

وعقلية الأولى، لاقى طه حسين فى ذلك هجومًا عنيفًا بعد نشره لهذه الآراء فى عامى ١٩٢٥م و١٩٢٦م من قبل كتاب من أمثال **شكيب أرسلان وزكى مبارك** . (٥٧)

ـ "**أدب الساندويتش**" أطلق على الأدب الصحفى السريع الذى مثل ظاهرة شكلت فى نظر البعض خطراً على الأدب العربى، فقد كان أدبا بلا قواعد للنحو تحكمه، ولا أصول للغة تلزمه. واشترك فى المساجلة التى أثراها ذلك النوع من الأدب، ووقع فى شراكه العديد من كبار الكتاب، **أحمد حسن الزيات، وإبراهيم عبد القادر المازنى، وعباس محمود العقاد**(٥٨)

ـ **معارك حول كتب**(٥٩)، كانت من أبرز المعارك حول الكتب فى أوائل القرن، تلك التى نشبت فى ١٩١٣م حول رسالة الدكتوراه التى قدمها منصور فهمى، وموضوعها "حالة المرأة فى التقاليد الإسلامية وتطوراتها" والتى أشرف عليها الأستاذ (ليفى بريل) اليهودى فى باريس، حيث كان الدكتور منصور فهمى من أوائل المبعوثين إلى الجامعات الأوروبية. ولم تنشر هذه الرسالة بالعربية، ولكنها كانت مثار جدال عندما تم نقل بعض نصوصها إلى الصحف. واستغنت الجامعة المصرية عن منصور فهمى بعد مراجعتها لنصوص الكتاب. وأهم من أبرز هذا الكتاب جريدة المؤيد، حيث خصصت عدداً من المقالات خلال أشهر يناير وفبراير ومارس ١٩١٤م، كان بعضها لمعارضى ومفندى رأى منصور فهمى وعلى رأسهم **محمد لطفى** جمعة، إلا أن الجريدة ذاتها كانت فى صف الدكتور منصور فهمى بدعوى حرية الرأى والفكر والاعتقاد. إلا أن الدكتور **منصور فهمى** ما لبث أن تراجع عن معتقده، وأصبح أحد أقطاب جمعية الشبان المسلمين إلى أن توفى عام ١٩٥٨م. (٦٠)

ـ ومن أشهر الكتب التى صدرت وثار حولها الكثير من الحوار والجدل كتاب "**الخلافة وأصول الحكم**" الذى صدر فى يونيو ١٩٢٥م، وذلك فى خضّم الحديث عن الخلافة الإسلامية بعدما ألغتها تركيا الكمالية، ودعوة الملك فؤاد أن يصبح هو خليفة المسلمين من ناحية، واستيلاء الملك **عبد العزيز آل سعود** على الحجاز ودعوته لمؤتمر إسلامى فى مكة من ناحية أخرى. فى مقابل ذلك كان هناك تيار مناهض للخلافة، ولرغبة الملك فؤاد فى أن يكون خليفة للمسلمين، يتبناه حزب الأحرار الدستوريين. وقد أخذ هذا التيار صورة فكرية وعملية عندما أصدر الشيخ على عبد الرازق قاضى محكمة المنصورة الشرعية كتابه "الخلافة وأصول الحكم"، والذى حاول أن يثبت فيه بمختلف الأدلة أن الخلافة ليست أصلا من أصول الإسلام وينفى عن الإسلام جانبه السياسى. وقامت هيئة كبار العلماء بالتحقيق مع الشيخ عبد الرازق، والذى انتهى إلى إخراجه من زمرة العلماء فى أغسطس ١٩٢٥م،

ومصادرة كتابه، ووقعت من أجل ذلك أزمة أدت إلى استقالة الأحرار الدستوريين من الوزارة القائمة حينذاك. وممن يعدون فى صف الشيخ عبد الرازق فى كتابه الدكتور طه حسين والدكتور **هيكل**. أما **رشيدرضا**، والشيخ **محمد الخضر حسين وإسماعيل مظهر** فدخلوا المعركة ضد على عبد الرازق إلا أن إسماعيل مظهر لم يوافق على طرده من الأزهر. (٦١)

- لم تلبث أن تهدأ عاصفة "**الخلافة وأصول الحكم**" حتى هبّ إعصار "الشعر الجاهلى" لطه حسين، والذى أصدره فى ١٩٢٦م. وأثار الإعصار ضجة دينية وأيضا سياسية حزبية، ولا سيما أن كلاً من الشيخ على عبد الرازق والدكتور طه حسين على صلة بحزب الأحرار الدستوريين وجريدة السياسة اليومية التى كانت حينها تجتذب الكتاب المجددين ودعاة التيار التغريبى المناهضين للأزهر وعلمائه وسياسته التعليمية وتيار المحافظين بشكل عام. وعلى الضفة المقابلة، حملت جريدة كوكب الشرق لواء الحملة المضادة التى بدأها شكيب أرسلان فى مارس ١٩٢٦م، وقد تقدم فى مواقع سابقة من هذه الورقة البحثية بعض الجدال حول هذا الكتاب ومن هبوا لنصرته أمام من فزعوا لجرأته على الإسلام(٦٢) وفى أوائل الخمسينيات أصدر خالد محمد خالد كتابه (من هنا نبدأ) الذى دعا فيه إلى تجديد الإسلام بصورة جذرية ؛ مما دعا الشيخ محمد الغزالى إلى الرد على هذه الأفكار فى كتابه (من هنا نعلم). كما استدعى ظهور كتاب سيد قطب (معالم فى الطريق) فى بداية الستينيات رداً من داخل جماعة الإخوان المسلمين التى انتقد قادتها الأفكار الواردة فيه فى كتاب (دعاة لا قضاة) . وفى تلك الفترة أيضًا أحتدم الجدال بين أنصار التيار الإسلامى من جهة، وأنصار التيار العلمانى والاشتراكى ، متمثلا فى كتابات **محمد جلال كشك** الذى أصدر العديد من الكتب تحت سلسلة مفاهيم إسلامية تناول فيها مسألة الغزو الثقافى من قبل أنصار التيار التغريبى والقومى والماركسى، وركز انتقاداته **على لويس عوض وغالى شكرى ولطفى الخولى** وغيرهم ، وكذلك كتابات الدكتور **محمد محمد حسين** الذى هاجم فيها أفكار التيار التغريبى ومحاولات هدم مقومات الأمة عن طريق برامج تطوير اللغة العربية والتعليم الدينى، وكتابات الشيخ **محمد الغزالى** ضد الماركسية أو الزحف الأحمر. وفى تلك الفترة أيضا أثارت بعض الكتب الرأى العام، وحفيظة الحكومة فى بعض الأحيان، مثل كتاب الدكتور **مصطفى محمود** (الله والإنسان) الذى حول المؤلف بسببه إلى التحقيق، ولكنه لم يحول إلى المحاكمة، وكتاب **عبد الرحمن الشرقاوى** (محمد رسول الحرية) الذى تم مصادرته إلى أن أبرق المؤلف إلى الرئيس **عبد الناصر**، الذى أمر بالإفراج عن الكتاب ، كما رفضت الرقابة السماح بعرض مسرحية (الحسين ثائرًا وشهيدًا) لنفس المؤلف. كما لم يتم السماح بنشر رواية **نجيب محفوظ** (أولاد حارتنا) ككتاب ، إلا أن صحيفة الأهرام قامت بنشرها الرواية على حلقات بالجريدة .

وفى السبعينيات ومع التحول عن الناصرية ظهر العديد من الكتب التى استهدفت المرحلة الناصرية ونظامها السياسى بالنقد والمراجعة من جانب، والكتب التى دافعت عن الناصرية وإنجازات عبد الناصر من جانب آخر . ومن أبرز الأمثلة لتلك الكتب كتاب توفيق الحكيم (عودة الوعى) - وسيأتى التناول له لاحقا بالتفصيل - ، وكتاب لويس عوض (أقنعة الناصرية السبعة)، وكتاب محمد عودة (هذا الافتراء على الناصرية والجهل بالماركسية). وتصاعدت الدعوة فى الثمانينيات إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، مع ازدياد قوة التيار الإسلامى، الأمر الذى أثار مخاوف أنصار التيار العلمانى واليسارى وصدرت العديد من الكتب التى دارت حولها المعارك الفكرية ، مثل كتاب الدكتور فرج فوده (قبل السقوط) ، و(الحقيقة الغائبة) و(حوار حول العلمانية) و(الإرهاب) . وحفز كتاب (ما قبل السقوط) على الخصوص أنصار التيار الإسلامى على الرد ، ونذكر من الكتب التى ركزت على نقد أفكار فوده ، كتاب (تهافت قبل السقوط وسقوط صاحبه) لعبد المجيد صبيح ، و(بين النهوض والسقوط) لمنير شفيق ، و(فى الرد على العلمانيين) لمحمد يحيى. وفى هذا السياق أيضا جاءت الردود على كتاب محمد أحمد خلف الله (القرآن والدولة) من قبل رضوان السيد فى (الإسلام المعاصر) ، وعلى كتاب فؤاد زكريا (الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة) الذى انبرى بالرد على بعض المقالات الواردة فيه والتى سبق نشرها بالأهرام صيف ١٩٨٥ ، الشيخ يوسف القرضاوى فى كتابه (الإسلام والعلمانية وجها لوجه: رد على فؤاد زكريا وجماعة العلمانيين). وذكر الشيخ القرضاوى أن الشيخ محمد الغزالى قد أرسل مقالين لجريدة الأهرام ردًا على أفكار الدكتور فؤاد زكريا حول الشريعة الإسلامية ، إلا أنهما لم ينشرا . وأثار كتاب محمد سعيد العشماوى ، الإسلام السياسى ، الكثير من الحوار والجدل حول ما جاء فيه من أفكار .

وتواصلت المعارك والحوارات حول الكتب فى التسعينيات من القرن، ودار الحوار أحيانا حول الأفكار التى وردت فيها ، إلا أنه فى كثير من الأحيان نجد أن الجدل قد تركز على مسألة أسلوب التعامل مع الكتب المختلف حولها بين دعاة المصادرة والمنع، وبين من يرون السماح لهذه الكتب بالتداول بحجة رفض أية قيود أو رقابة على الإبداع . وكأن هذه المعارك عكست محاولة كل طرف الحد من نفوذ وقوة الطرف الآخر، أكثر من محاولة التحاور حول ما جاء فى هذه الكتب من أفكار. ولعل أبرز مثال على ذلك الجدل الذى ثار فى مطلع التسعينيات حول كتاب "مسافة فى رجل عقل" لمؤلفه **علاء حامد**. وجاءت الإثارة الحقيقية لهذه القضية على صفحات الجرائد المصرية بعد ما نشره **أحمد بهجت** فى ركنه اليومى "صندوق الدنيا" ؛ فتحت عنوان **سلمان رشدى** آخر" كتب يقول "ها هو

سلمان رشدى آخر يظهر فى مصر، مؤلف روائى يزعم أن ما كتبه قصة امتزج فيها الخيال بنبض الفكر، . . . ، وفى الرواية إلحاد وتطاول على الذات الإلهية وسخرية من الأنبياء والرسل واستهزاء بالجنة والنار وتكذيب صريح لكتب منزلة وهجوم عليها "(٦٣) . وجاء فى رد هيئة النيابة الإدارية على ما كتبه أحمد بهجت أن موضوع علاء حامد كان مثاراً أمام النيابة قبل ما كتبه أحمد بهجت، فتاريخ إرسال طلب الأزهر من قبل النيابة الإدارية كان فى ٣١/ ١٠/ ١٩٨٩م(٦٤) ، وبدأ الحوار فعليًا بعد المحاكمة(٦٥)، حيث حكم على علاء حامد بالسجن ٨ سنوات، وأجمعت الكثير من الآراء على أن المؤلف بعيد كل البعد عن حرية الاعتقاد والفكر، وأنه فى حكم المرتد وأراد تحقيق الشهرة. والملفت للنظر فى أمر **علاء حامد** أنه كان كاتبًا مغموراً، وأن روايته هذه صدرت بعد عامين فقط من رواية آيات شيطانية حيث ذاع خلال هذين العامين صيت صاحبها سلمان رشدى وحقق الكثير من الجدل حول روايته(٦٦) ، أما أن يصدر مثل هذا الكتاب فى مصر فكان ذلك مما أثار حفيظة الجميع، حتى أن الرئيس حسنى مبارك(٦٧) فى افتتاح معرض الكتاب يناير ١٩٩٢، والسيد **فاروق حسنى** وزير الثقافة(٦٨) فى إحدى ندواته بالمعرض، أيّدا حكم القضاء وأبديا استياءهما من صدور مثل هذا الكتاب الذى يزعزع أركان الأمة دون مراعاة لشعب مصر المتدين والذى يتسامح مع أى إبداع فكرىّ مادام يسبح بعيداً عن سماء مقدساته. هذا وقد تناول الموضوع أيضًا الشيخ محمد متولى الشعراوى(٦٩) الذى حذّر من الانسياق وراء المستشرقين ودعاة التغريب والارتزاق على حساب الدين. ولا عجب أن تتعالى أصوات المدافعين عن حرية الفكر الذين ارتأوا أنه لا يحارب الفكر إلا بالفكر، وليس بالسجن، وأن مقاييس الإبداع والنقد لا تخضع لقواعد الفقه، كما أن حكم الردة غير شرعى. ودارت المساجلات على صفحات العديد من الجرائد السيّارة والمجلات بدءاً من مارس١٩٩٠م وحتى يناير ١٩٩٢م(٧٠) . تبنت الحملة ضد علاء حامد صحف اللواء الإسلامى، والأهرام، والوفد، والأخبار، بينما كانت حجة الأهالى فى الدفاع عنه وتقديم استفتاءات واستطلاعات للرأى حول قضيته هى الدفاع عن حرية الفكر.

ـ ولا تختلف الحال كثيراً إذا انتقلنا لرواية "أولاد حارتنا" ١٩٥٩م، للكاتب الكبير نجيب محفوظ، والتى رغم إثارتها لبعض الحوار الساكت فى الستينيات ـ فكما يقول محفوظ: إن مسألة منع صدور الكتب حينها كانت عادية(٧١) ـ فإنها أثارت لغطًا كثيراً فى أوائل التسعينيات، مع فوز نجيب محفوظ بجائزة نوبل للأدب عام ١٩٨٨، ومع دفاعه عن سلمان رشدى فى روايته "آيات شيطانية" عام ١٩٨٩.(٧٢) ومن المعروف أن الرئيس عبد الناصر طلب من محفوظ التوقف عن كتابة حلقات الرواية مسلسلة فى الأهرام بناءً على

تقرير رفعه إليه أحد شيوخ الأزهر، كما هو شائع أيضًا أن الخلاف كان على ترجمة رموز الرواية بين رجال الدين من ناحية، وبين كتاب الأدب والفن من ناحية أخرى.

ولم تكن الكتب وحدها هي أبطال المعارك الدائرة في الفكر الإسلامي، بل كان المحور أحيانًا أشخاصًا بأعينهم. كان من أشهرها على الإطلاق، تلك التي طالعتنا في أوائل التسعينيات عن د. نصر حامد أبو زيد حين قدم بحث الترقية الخاصة به إلى قسم اللغة العربية بكلية الآداب جامعة القاهرة، ورفض طلبه للترقية. وكان من الممكن أن يظل هذا الحدث داخل أسوار الجامعة كغيره من الحالات المماثلة، إلا أن الموضوع تحول من مسألة الوظيفية الجامعية ورفض طلب ترقية إلى قضية عامة على المستويين المحلي والعالمي؛ ليحتل مساحات كبيرة في الصحف والمجلات والتحقيقات بل والكاريكاتير. ورأى مثيرو القضية ومصعدوها أن الجامعة لم تكن كافية لتلقي بظلال حرية الفكر والاعتقاد على أعضائها، بل أخذوا في اتهامها بتغلغل السلفية والأصولية الإسلامية داخل أسوارها. وقادت جريدة الأهالي[٧٣] كتيبة المدافعين عن د. نصر أبو زيد والذين يرون فيه أحد شهداء الاضطهاد الفكري الذي يمارسه التيار الإسلامي، والتي كان الأخير فيها ـ للأسف ـ مُستَقبلاً أكثر منه مبادرًا. حيث اتسم موقف المدافعين عن الجامعة وعن التيار الإسلامي موقف المتَأهب للرد على أية خطوة تتخذ من الجانب الآخر، مقال بمقال، ندوة بندوة، . . . إلخ. بينما نجح فريق المدافعين عن حقوق الإنسان وحريات التفكير والرأي والاعتقاد في تأليب الخصوم الخارجية عليهم، فاشتركت نيويورك تايمز والإيكونوميست والسي. إن. إن[٧٤] في العراك الذي اتخذ طابعًا يمس الدين خاصة عندما تم التركيز على قضية التكفير والتفريق بين **«أبو زيد وزوجته»**، بل وقد حاول البعض أن يلقي الضوء على جوانب شخصية في موضوع الترقية، عن طريق الإيعاز إلى خلافات، خاصة بين أعضاء القسم في الجامعة[٧٥]. أما المعارضون في قضية الدكتور نصر فقد انبرت صحف عقيدتي، والحقيقة، والوفد[٧٦] لعرض آرائهم ومؤازرتها لنشر الجانب الآخر من القضية على المواطنين.

ولم تمر سنوات أربع حتى اندلعت قضية تكفير الدكتور حسن حنفي عام ١٩٩٧م؛ بسبب مشروعه الفكري الذي تفرغ لإعداده على مدار سنوات. وكان الطرف الأشهر على الناحية المعارضة لحسن حنفي هو الدكتور **يحيى إسماعيل**، الأمين العام لجبهة علماء الأزهر، والتي اعترضت على دعوة الدكتور **حسن حنفي** إلى ندوة عقدت بكلية أصول الدين للاحتفال بذكرى الشيخ **محمد شلتوت**؛ بسبب تاريخه اليساري واعتناقه الماركسية[٧٧]. وبدأ يحيى إسماعيل في شن حملته على حسن حنفي صحفيًا، وتأليب الحكومة والرأي العام ودار الإفتاء عليه والتشنيع بمشروعه الفكري الذي يبثه سمًا في

الوعاء الجامعى لطلبته فلا يخرج منهم - فى رأيه - سوى مرتدين مثل نصر أبو زيد. وتصاعدت نبراته باتهام الدكتور حنفى بالإلحاد والكفر والارتداد والتطاول على الذات الإلهية والشرك بالله والتشكيك فى أصول الدين. إلا أن هذه الحملة - التى تبنتها جريدة "آفاق عربية" الصادرة عن حزب الأحرار - قوبلت بتجاهل شديد لمطالب د. إسماعيل، بل استنكار لما يطالب به، فخرج بيان الأزهر ووزير الأوقاف بأنه ليس من اختصاص أية جهة تكفير مسلم طالما نطق بالشهادتين، وأن جبهة علماء الأزهر لا يمكن نسبها إلى الصرح الأزهرى وإنما هى كغيرها من الجمعيات الأهلية التى تضم علماء أزاهرة، كما أن الجهة الوحيدة صاحبة الاختصاص فى تكفير أو تقرير ارتداد أحد، هى مجمع البحوث الإسلامية. ومع ذلك فقد أعلن د. محمود حمدى زقزوق وزير الأوقاف أنه بشكل عام وفى كل الأحوال لا يجوز تكفير أى مسلم تحت أى ظرف من الظروف، كما اجتمعت الآراء على أنه ليس من حق غير أهل الاختصاص فى الفلسفة وعلم الكلام محاسبة د. حنفى، طالما أن مشروعه الفكرى فى هذا التخصص. وأنه يجب فتح مساحة للحوار الفكرى والأخذ والرد بالحجج والبراهين وليس بالتشدق والتكفير. فأدى ذلك كله بالطبع - خاصة أمام الجبهة المتماسكة التى دافعت عن د. **حسن حنفى**، أحيانا بدعوى حرية الرأى، وكثيرا من الأحايين دفاعًا عن شخصه - إلى تراجع د. **يحيى إسماعيل** (فى ظرف ما يزيد قليلا عن الشهر) عن مهاجمته لمشروع د. حسن حنفى ومطالبته بتكفيره وسكت الأمر عند هذا الحد.

قضايا فكرية:

كما حكم الجدل بين أنصار التقليد وأنصار التغريب حوارات النصف الأول من القرن، فإن حوارات النصف الثانى منه تقاسمها أنصار التيار العلمانى (الليبرالى والقومى والماركسى) مقابل التيار الإسلامى. وربما كانت عين المنطلقات التى حكمت التيارين التقليدى/ المحافظ من ناحية والتجديدى/ التغريبى من ناحية أخرى هى التى حكمت قضايا الحوار بين التيارين الحديثين (العلمانى والإسلامى)، وقد تراوحت هذه المنطلقات بين التمسك بالتراث والعودة إلى الأصول والالتزام بمقومات الأمة واستلهام الحضارة العربية والإسلامية للخروج بها من أزماتها المعاصرة من جانب، ومحاولة إعادة بناء المقومات الأساسية للأمة على أسس لا تنبثق من الدين، وإنما باستلهام النماذج الغربية لحل مشاكل المجتمع وتغيير القيم السائدة فيه، من جانب آخر.

ولعل العراك الذى دار حول العلمانية، كمفهوم وإطار معرفى ومجتمعى كان على قدر كبير من الضراوة بين أنصار التيارين. فالاختلاف فى فهم مصطلح "العلمانية" وتحديد

عناصره ومضمونه وأثره هو الذى يترتب عليه الموقف منه بالتأييد أو الرفض أو التبنى أو التجريم. ومن أهم الحوارات التى عرضت هذا الجدل الدائر بين العلمانيين والإسلاميين، حوار دار بين الدكتور عبد الوهاب المسيرى وبين الدكتور عزيز العظمة(٧٨)، حيث ينتمى الأول إلى التيار الإسلامى المعتدل الذى يرفض العلمانية مدركا لمختلف أبعادها، بينما يعتبر الدكتور عزيز العظمة أحد منظرى التيار العلمانى العربى والذى يقبل بالدين فقط خارج الدائرة السياسية. وينتهى الحوار إلى صعوبة تلاقى التيارين، حيث يجد الإسلاميون بشكل عام صعوبة فى قبول تنحية الدين عن مناحى الحياة، بما فى ذلك الدولة ونظام الحكم، فى حين يصر العلمانيون على اعتبار الدين من الأمور الشخصية التى يجب أن تبقى بمعزل عن أمور الحكم والدولة؛ خوفًا من أثره على الحريات السياسية، وإمكانية النزوع إلى الاستبداد، وارتكاب جرائم سياسية فى حق الأمة باسم الدين. ومما يرتبط ارتباطًا وشيجًا بالحديث عن الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين ـ ذلك الحوار الذى طبع قسماته على عدد من المفاهيم والحوارات التى تولد الخلاف حولها عن الخلاف الأساسى حول مصطلح العلمانية ـ هو الحوار حول الديموقراطية منظورا إليها من الرؤية الفكرية لكل من التيارين.

وفى الحوار عن "الديموقراطية بين العلمانية والإسلام"(٧٩) الذى دار بين الدكتور عبد الرازق عيد ـ ممثلا للتيار العلمانى ـ والدكتور محمد عبد الجبار ـ ممثلا للتيار الإسلامى ـ إجمال للمنطلقات التى حكمت التيارين فى الحديث عن الديموقراطية. فقد دافع د. عبد الرازق عيد عن العلمانية باعتبارها السياق الطبيعى الذى ينبغى اتباعه لإقرار الديموقراطية، رافضًا ما يسميه بالمحاولات التلفيقية التى تحاول أن تنتزع الديموقراطية من إطارها الليبرالى العلمانى، مما يؤدى حتما إلى فشل تجارب الديموقراطية فى الدول العربية. كما يعتبر أن مقولة الخصوصية الثقافية فى العالم العربى هى مقولة ذرائعية للتمسك بالنمط الاستبدادى العربى. وفى المقابل، فإن د. عبد الجبار يتبنى النموذج الذى يرفضه عبد الرازق عيد، والذى يرى أن فى الإسلام بذوراً حضارية وديموقراطية، ولكن بتسميات أخرى كالشورى، والتى تنتظر فقط من يُفَعِّلها. ويظل الحوار دائراً عند هذه النقطة لا يحيد عنها، هل الديموقراطية لا تولد إلا فى رحم العلمانية؟ هل الشورى صورة إسلامية للديموقراطية، أم أنها أقدر منها على حل الأزمات السياسية للأمة؟ ولا يوجد تصور لصيغة توفيقية أو حتى مختلفة عن أى منهما.

وعن الحوار حول الفكر الاقتصادى، ونظراً للسياقات التى أحاطت الأمة والظروف المجتمعية والأنظمة الاقتصادية دائمة التغير، فقد ظهرت العديد من الحوارات فى مجال

الفكر الاقتصادى؛ بصورة أساسية حول الاشتراكية والرأسمالية، والبنوك وشركات توظيف الأموال والمضاربة فى البورصة، ولعل أكثر ما مسّ عموم جمهور الأمة فى حوارات الفكر الاقتصادى هو موضوع الربا والفائدة . وعلى الرغم من اتساع الحوار، فهو فى نهاية الأمر ينقسم بين فريقين كبيرين : **أحدهما :** يحرم الفائدة باعتبارها ربا، و**الآخر :** يحلها باعتبارها ليست ربا . والاختلاف بينهما لا يتمخض فقط عن الانطلاق من فروض ليبرالية فى مقابل الانطلاق من الفقه الإسلامى، وإنما حتى داخل الفقه الإسلامى ذاته تدور اختلافات حول التفسيرات المختلفة وقواعد الاجتهاد والضرورة . فبينما يذهب فريق إلى أن الفائدة ما هى إلا ربا باسم جديد؛ لأن القرض ينبغى أن يرد بلا زيادة من المقترض، وإذا كانت الفائدة قرضًا (مضاربة) فينبغى أن تكون بربح أو خسارة حسب حالة المنتج؛ لتعبر عن إنتاج حقيقى يرفع اقتصاد الأمة، ولا يزيد الأغنياء غنى والفقراء فقرًا ﴿ **كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم** ﴾ (الحشر : ٧)، يرى الفريق الآخر الذى يحل الفائدة، أنها محكومة بقواعد عامة تحدد نسبة الربح المعقول وتحكمه وتنظمه قواعد اقتصادية لا سبيل لتغييرها، ويتهم الفريق الأول بالمثالية الزائدة . وكالعادة لا ينتهى الحوار باتفاق حول صيغة وسط موحدة بين أقطاب الفقه وعلماء الاقتصاد توفق بين النص والواقع والمصلحة[٨٠] .

وبديهى أن يعيش الفكر الإسلامى المعاصر أزمة تتزامن وتتوازى مع الأزمة التى تعيشها الأمة والتحديات التى تواجهها، وتجلّت أكثر ما تجلّت هذه الأزمة فى الاجتهاد، والعلاقة بين النص والواقع والمصلحة . والخلاف بين أصحاب التيارات والآراء فى تفسير الأزمة - وبالتالى مقترحات العلاج - يتباين بين الخلاف حول موطن الأزمة ذاته وبين مظاهرها . وبينما يراها البعض أزمة تكوينية تعود إلى كيفية تكوّن هذا الفكر مع القرن التاسع عشر وقيام الدولة الحديثة وعلاقته بالفكر الغربى والفكر الإنسانى بشكل عام . فإن البعض الآخر يرجع الأزمة إلى المثقف ذاته، الذى يهدف إلى التغيير دون امتلاكه قدرة حقيقية على ذلك، ويشترك الفريقان فى أن هدف الفكر العربى والإسلامى ذاته يتسم بعدم التحديد والوضوح[٨١] . من ناحية أخرى، يرى د. محمد سعيد رمضان البوطى أن التحديات التى تواجهها الأمة نابعة من الداخل ومن ضعف الإرادة الشعبية الفردية والجماعية، والسعى لتطبيق الإسلام بمعنى النظم والشرائع وليس العبادات والأخلاق، وأن التحديات الحالية ضعيفة جدا بالمقارنة بالتحديات التى واجهها المسلمون فى عقد الإسلام الأول، ومن ثمّ فهو يدعو لاستلهام هذا العصر وروحه ومبادئه لتخطى الأزمة، فيما يرى د. طيب تيزينى أن الضغوط الخارجية لها يد كبرى فى تحديات اليوم، وأن استلهام الماضى والانقطاع عن الواقع لن يغيّر، وأن السعى لتطبيق الإسلام بمعناه النظامى

لا ينفصل أبدًا عن معناه الأخلاقى[٨٢] . وبعيدًا عن موطن الأزمة، أو أسبابها ومقترحات حلها، يختلف بعض المفكرين حول الدرجة المسموح بها من الاجتهاد بناءً على إعلاء النص على المصلحة والواقع أو العكس. وهو جدال جد كبير ومتسع ومتواتر، تدخل فيه تيارات التقليد والتجديد، ومثقفو أزمة الفكر والاجتهاد المعاصرة، ومدافعو حرية الرأى والاعتقاد، وغيرهم من الأطراف التى ترى فى أزمة الفكر والاجتهاد تحديدا أزمة كبرى لابد وأن ينطوى حلها على القضاء على العديد من الأزمات الأخرى. والخلاف الأساسى الذى يدور حوله الحوار هو مدى التعارض بين النص والمصلحة، هل يمكن أن يكون لهذا التعارض وجود أصلا، أم أنه بالضرورة لا تعارض باعتبار أن كل ما هو مصلحة فهو من الشريعة؟ وإذا وجد التعارض فأيهما يغلب على الآخر، هل النص مقدّم على المصلحة أم أن المصلحة هى المقدمة على النص . . . إلخ؟ . إلا أنه فى كل الأحوال، وباتفاق جميع الأطراف، فلابد للاجتهاد من شروط لا يجوز التهاون فيها[٨٣] .

(٢) حوار النظام السياسى والانتماء:

إبّان كانت الظروف التى تعيشها الأمة كتلك التى عاشتها فى أواخر القرن التاسع عشر وحتى النصف الأول من القرن العشرين، فإنه من الطبيعى أن تتلاطم أمواج الفكر حول أسباب هذه الظروف، وكيفية النجاة من توابعها. وعادة ما تفسر الأسباب بطبيعة النظام السياسى الذى يحكم الأمة، ويتم اللجوء إلى حلول تدور حول الانتماء السياسى وإلى أين يجب أن يتجه. ومن هنا، كانت العلة الرئيسة فى تفجر مثل هذه المعارك والحوارات، التى كانت تفسر الواقع الراهن بفساد النظام السياسى وضرورة إصلاحه واقتراح أساليب الإصلاح. وفى الوقت ذاته، كانت تحاول الهروب من هذا الواقع وتغييره بالتنقيب فى انتماءاتها السياسية، علّها تجد فى أى منها طوقًا للنجاة تستند إليه للخروج من أزمتها.

ولم يكن النصف الثانى من القرن ببعيد عن مثل هذه الحوارات، بل كان أقرب ما يكون منها، خاصة فى الخمسينيات والستينيات، مع انطلاق حركات التحرير فى البلدان الإسلامية، وخروج المستعمر منها من ناحية، ومع محاولات بناء الدولة الحديثة، المؤسسية، المستقلة، المنفصلة من جهه عن الخلافة التى كانت تتبعها فى أوائل القرن، وعن الغرب الذى حكم مقدرات أمورها حتى منتصفه من ناحية أخرى، فامتدت أزمات النظام السياسى، ولكن بشكل أكثر تمحورًا حول الأنظمة السياسية الرأسمالية والاشتراكية والنموذج الذى ينبغى اتباعه. وأزمة الانتماء السياسى كانت شبه محسومة لصالح العروبة مع ظهور الدولة القطرية، حيث تولى مقاليد الأمور قادة وزعماء يرون فى التكتل العربى طاقة أيسر فى تجميعها من محاولة إعادة إحياء التكتل الإسلامى. وتحاول السطور التالية أن

تعكس الأزمة السياسية التى سادت الأمة آنذاك، سواء كانت أزمة النظام أو أزمة الانتماء.

أزمة النظام السياسى : لم يكن السياق المجتمعى، والسياسى بالأخص؛ ليحصد سوى أزمة فى النظام السياسى، تضاربت فى شأنها الآراء وأساليب التغيير ومحاولات الإصلاح. وأهم ما كان يميز هذا السياق هو المسألة الشرقية، والتى اتخذت طابعًا يعد إلى حد كبير "امتدادًا للنزاع الإسلامى - الصليبى فى العصور الوسطى"(٨٤)، فقد كانت النزعة الإسلامية هى الرابطة القومية فى مختلف أنحاء الأمة حتى أوائل القرن العشرين. وحتى عندما ثار عرابى على الأوضاع فى أواخر القرن التاسع عشر، فلم يكن ذلك إعلانًا للعصيان على الخليفة أو محاولة للخروج عليه والانشقاق عن الخلافة الإسلامية، وإنما كان رفضًا لأوضاع الفساد ولتغلغل النفوذ الأجنبى فى شئون الخلافة. وقد تمخضت الحروب والمجازر التى خاضتها وتعرضت لها الدولة العثمانية، عن سياسة تبناها السلطان عبد الحميد فى مختتم القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين مفادها تقوية فكرة الجامعة الإسلامية ونشر شعاره المعروف "يا مسلمى العالم اتحدوا".

وكان موضوع إصلاح النظام السياسى موضوعًا متعدد الجوانب، وبتعددها تعددت الآراء حوله. وبدأت الحوارات منذ أواخر القرن التاسع عشر، وكان أبرزها تلك التى زخرت بها المنار فى أعدادها الأولى. منها حوار دار بين أحد كتاب دمشق وبين المنار(٨٥)، حيث اعتبر الكاتب الدمشقى المحددين لطرق الإصلاح مغالين، لوجود عوائق ضخمة، وأن الطريق الوحيد للإصلاح هو طريق أوروبا، وأن هذه العوائق هى: النفع الذاتى، العصبية القومية، الاختلافات الطائفية والمذهبية، السعى فى إفساد الأخلاق، والسعى فى انحطاط علماء الدين من أقطار الأمة. والحل - فى نظره - يكمن فى إقناع رجال الدين والعلماء بأهمية العلوم الطبيعية إلى جانب تلك الشرعية. وتختلف المنار مع الكاتب فى نقطتين: **الأولى** فى الدفاع عن العلماء؛ إذ ترى المنار أن لا عذر لهم فيما فعلت الحكومات فى عدم أدائهم لواجبهم، **والنقطة الأخرى** فى يأسه الشديد من تحقق الإصلاح.

فى حين اتفقت المنار مع صاحب مقال "الإصلاح الإسلامى بعدل القوام أو التكافل العام"(٨٦) والذى جعل ما يسميه عدل القوام أو التكافل العام، أى معرفة مجموع الأمة بحقوقها العامة وهو وسيلة الإصلاح؛ إذ أن المنار ترى أن الإصلاح يكون إما من الحكام أو من الأمة، ونظرا لضعف إيمان الحكام، فليكن الإصلاح بتهذيب الأمة. وفى مقال آخر لرشيد رضا بعنوان "استنهاض همم"(٨٧) يشير إلى ما يسميه حركة خواطر المسلمين وتناجى أرواحهم فى إصلاح شئونهم، ويشير إلى المعترضين على مقولات الإصلاح إما ليأسهم وإما للطمع فى الاستمتاع بثمرات الإصلاح فوراً وإلا فلا جدوى منه. تلا ذلك

المقال سلسلة من المقالات لرشيد رضا عن الخلافة الإسلامية وإصلاح حال الدولة العلية بعنوان " ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا " .(٨٨)

كما سلف الذكر، فإن إحدى مقترحات الإصلاح التى قادها السلطان عبد الحميد الجامعة الإسلامية. وقد نُشر مقال جامع فى المنار عن الجامعة الإسلامية(٨٩) يلخص تاريخ الدعوة إلى الجامعة الإسلامَية وصولا إلى عهد كتابة المقال، محددا الاتجاهات المختلفة التى شهدتها. حيث ظهرت الدعوة أول ما ظهرت فى مقالات جمال الدين الأفغانى الذى كانت ترجمت معظم كتاباته مقولته : " لا جنسية للمسلمين إلا فى دينهم "(٩٠) ، وأن الدين هو السبيل إلى إصلاح حال الأمة، يشاركه فى ذلك الإمام **محمد عبده** فيما نشراه فى مجلة " العروة الوثقى " التى كانت تصدر فى باريس، وتصل إلى مختلف الأقطار الإسلامية.

ثم تأتى مقالات عبد الله النديم فى مجلة " الأستاذ " ، والتى كان من أشهرها مقال (لو كنتم مثلنا لفعلتم فعلنا)(٩١) يقصد أنه لو كانت الدولة العثمانية دولة مسيحية الدين، لما قامت أوروبا قيامتها تلك فى مواجهة الجامعة الإسلامية، ولما ثارت ثائرة النصارى من رعية الدولة العثمانية. وفى ذات التيار تسير آراء المنار التى توافق العروة فى تعاليمها الاجتماعية وقواعدها للوحدة الإسلامية، وزادت عليها البحث فى جزئيات القوة. بينما سارت فى التيار المعارض جريدة المقطم التى كان مفاد رأيها أن الإصلاح السياسى يطلب من القوة الحاكمة، فى حين يطلب الإصلاح الدينى من أهل الدين (الفصل بين الدين والسياسة). وتتشاءم الأهرام التى ترى فى معارضة أوروبا خطراً عظيمًا يعوق الجامعة الإسلامية ومحاولات الإصلاح ككل، ثم نشر فى الأهرام جدال بين صاحبها وبين علماء الإسلام العارفين بالسياسة، ولم يحدث اتفاق بين أى من الأطراف، كذلك كانت الهلال وكتاب دائرة المعارف وغيرهم من المثقفين المسيحيين ممن لا يستحسنون مقترح الجامعة الإسلامية. ومن الجرائد العربية والإسلامية المؤيدة لدعوة الجامعة الإسلامية : المؤيد، محمدان الهندية، مجلة الموسوعات، زمان التركية، جريدة معلومات العربية فى الأستانة العلية، الحاضرة، ثمرات الفنون فى بيروت. ويرد رشيد رضا فى المنار فى مقال له بعنوان " الدين والدولة أو الخلافة والسلطة "(٩٢) بالقول : " على النصارى القائلين بفصل الدين والدولة كطريق لتحقيق الجامعة الإسلامية تبيان معنى هذه الكلمات، وكيف أنه لا يمكن الفصل بينهما فى الإسلام؛ لذا فعليهم التوقف عن هذه المزاعم إن كانت عن جهل، وأما إن كانت عن قصد، فهم بذلك يخدمون أغراض أعداء الإسلام، وإن كان خوفا من التفرقة، فإن تنفيذ الشريعة الإسلامية حافز على تحقيق الوحدة وليس التفرقة بين أبناء الوطن الواحد إن صح تطبيق قواعدها وفهمها " . وفى الشهر التالى لهذا المقال، يرد رشيد رضا على " مسلم حر الأفكار " ، فى مقالة " تحريف الكلام عن مواضعه " .(٩٣)

حيث ثار حوار وأخذ ورد بين المنار وبين كاتب مقالين طويلين بإمضاء (مسلم حر الأفكار)، يوافق فيهما على قول النصارى بأن ترقى المسلمين يتوقف على الفصل بين الدين والدولة، والخلافة والسلطنة، وترد المنار بأن هذا الفصل هو ما أدى إلى تدهور حال المسلمين، وتلا ذلك رد صاحب المقال متهما المنار بشن حملة عليه، لأنه يدعو للاعتماد على التراث وعدم تفرقة شمل الأمة وإنكار المنار لذلك. وعلى ذات الشاكلة دارت محاورة فى دعوى ضرر الدين والجامعة الإسلامية على صفحات المنار(٩٤)، ويتحدث المقال عن حوار دار بين أحد الكتاب الصحفيين وبين رشيد رضا عن دعوة المنار للجامعة الإسلامية. وتتلخص حجج الكاتب المعارض فى أن الجامعة الإسلامية تدعو للتفرقة بين المسلم والقبطى فى مصر، وأنه ما أضر بالشرق وأوقع به الدمار إلا "الدين"، فينبغى أن يفهم النشء أنه لا يمكن الإصلاح إلا بنبذ الدين ظهريًا. وترد المنار بأنه ما ضر بالشرق إلا عدم فهم حقيقة الدين، ومن عوارض أخرى كجهالة الرؤساء ودسائس الطامعين، وكذا مضرة أهل الأديان الأخرى ترجع لعدم فهم حقيقة الدين الإسلامى.

وامتدت محاولات الإقناع بفكرة الجامعة الإسلامية إلى خارج الأمة، وهو ما نشر فى رد المنار على حوار أجراه صاحب الأهرام مع هانوتو وزير خارجية فرنسا؛ ليزيل مخاوف الغرب من فكرة الجامعة الإسلامية، ويوضح الفرق بين معنيّى جمع السلطتين الدينية والدنيوية فى شخص واختلافه عن المعنى الغربى(٩٥). وكان المؤيدون لفكرة الجامعة الإسلامية يحاولون الدفاع عنها فى المقابل؛ لتلافى الفتن التى كانت تحاول أوروبا إثارتها؛ لتأليب الطوائف المسيحية من رعايا الدولة العثمانية عليها.

ولا يفوتنا هنا أن نذكر أن هذه الحوارات لم تقف عند حد الجدال الفكرى، وإنما امتدت إلى ألوان من الأدب على رأسها الشعر؛ فلا يخلو ديوان لأحد شعراء ذاك العصر - مهما كان اتجاهه الفنى - من مدح للخليفة ومن تمجيد للدولة العثمانية ومؤازرتها فى حروبها المتعددة حفاظًا على وجودها وكيانها وحمايتها للأمة. على رأس هؤلاء الشعراء أميرهم **أحمد شوقى، حافظ إبراهيم، على الغاياتى، الكاشف**. ولكن ما لبثت أن تدهورت أحوال الخلافة الإسلامية، وقاد الجيش التركى انقلابا على **السلطان عبد الحميد** وخلعه، وهو الأمر الذى اختلفت حوله الأمة. ففى حين تعاطف مسلمو الهند مع السلطان المخلوع، انتقدت المنار(٩٦) مقالين: الأول لمولوى محمد إنشاء الله صاحب جريدة (الوطن) التى تصدر بالأردية من لاهور بعنوان: "الانقلاب المشئوم فى الدولة العلية"، والثانى من جريدة "ابرزور" (وخلاصة المقال التباكى على عزل السلطان **عبد الحميد الثانى** من عرش الخلافة والسلطنة العثمانية، معتبرتين ذلك طعنة فى قلب العالم الإسلامى

وناظرتين إلى **السلطان عبد الحميد** باعتباره مثال **السلطان الصالح**، وأن هذه مؤامرة عليه). استنكرت المنار ذلك، وتعجبت من جهل الجرائد الإسلامية فى الهند بالأوضاع الحقيقية فى أرض الخلافة، مفنّدة ومعددة لمساوئ السلطان عبد الحميد. تلا ذلك مقال بعنوان "الانقلاب الميمون وأثر السلطان عبد الحميد فى الدولة ومقاومته للدستور" (استدراك على المنار) لرفيق العظم[٩٧] حيث أكمل ما فنّدته المنار من أسانيد، معدّدًا سيئات السلطان إمعانًا فى الإقناع. ثم عاد مولوى محمد إنشاء الله[٩٨] مرة أخرى للدفاع عن عبد الحميد، معدِّلاً موقفه إلى كونه يعلم بنقائص السلطان، ولكنه لم يكن مبعث الفساد وأنه أفضل من غيره. كما عاب على كل من المنار واللواء الإشارة إلى أن أهل الهند لا يعلمون ما يحدث مؤكدًا عكس ذلك.

وتتطور الأحداث التى تمر بها الأمة، التى ما فتأت تبحث عن مناص مما آل إليه حالها. واشتدت المعركة حول النظام السياسى بعد الحرب العالمية الأولى مع ظهور **مصطفى كمال أتاتورك** وإلغاء الخلافة عام ١٩٢٣م. وعلى مستوى الرأى العام فإنه كان أملا فى التغيير للأفضل، ولكنه غضب؛ بسبب إلغاء الخلافة الإسلامية والاعتداء على رأس الخلافة؛ فثار الرأى العام على أتاتورك بعد تشجيعه له فى البداية. أما على مستوى رجال الأدب والسياسة، فقد انقسموا بالأساس إلى مؤيدين لأتاتورك وإلغاء الخلافة، ومعارضين لأتاتورك متمسك بالخلافة. ولنبدأ بالمؤيدين، ومنهم أحد الكتاب الأتراك الذى سفّه نظام الخلافة ومظالمها وخص الخلافة العثمانية، وشكك فى شرعية هذا النظام معلّلاً ذلك بأن الخلافة ليست فرضًا على المسلمين، بل صورة من صور الحكم سادت فى عصر ما، أما الوقت الحالى فيشهد كثيرًا من الأنظمة الأخرى. وما دامت الخلافة الحقيقية لا يمكن تحقيقها حاليا، فلنبحث عن شكل آخر. كما أن الخلفاء من قبل عملوا بمبدأى الشورى والتفويض، ثم تخلوا عنهما لاحقًا. ومهما يكن الأمر فإن ما فعله أتاتورك - من وجهة نظره - لا يحتاج لسند شرعى؛ إذ يكفى أن ما فعله لا يتعارض مع النصوص الشرعية. وشاركه فى الرأى متخذا جبهة المدافعين عن أتاتورك والمتحمسين لإلغاء الخلافة الشيخ على عبد الرازق فى مصر، حيث دعم رأيه بأن لا دليل من الكتاب أو السنة على ضرورة الخلافة. فالخلافة ليست ضرورية لإقامة شعائر الدين، فرياسة النبى عليه الصلاة والسلام، رياسة دينية شخصية انتهت بوفاته، ونظم الإسلام وتشريعاته لا تستطيع تكوين أركان الدولة الحديثة.

أما التيار المعارض لأتاتورك والمتمسك بالخلافة، فترأسه **محمد رشيد رضا** صاحب المنار، والذى يؤمن بفضل الشريعة الإسلامية على كل الشرائع الغربية، وقد أوقف نهضة المسلمين على إقامة الخلافة مرة ثانية، ودعا إلى تعاون العرب والترك على إقامتها، وكان

لا يرى تعارضًا بين الحكم الديني وبين حق الشعب في التشريع، فالخلافة لا تنطوى على الاستبداد الدينى مقارنة بالبابوية المسيحية. وسار على النهج نفسه شيخ الإسلام **مصطفى صبرى** الذى رأى فساد دين الكماليين (نسبة إلى كمال أتاتورك) وعصبيتهم للجنس التركى، ومحاربتهم للعصبية الإسلامية. ورأيه أن الخلافة هى اتصاف الحكومة بصفة إسلامية، وانسلاخها من هذه الصفة انسلاخ عن الدين. ورد مصطفى صبرى على حجج الكماليين بأن علاج فساد الخلفاء يكون بالإصلاح لا بتبديل الشريعة، كما رد على شبهة تقييد الدين لحرية الحكومة، بأن الحرية هى حرية الأمم وليست حرية الحكومات حتى لا تتلاعب الأخيرة بالقوانين. فكون الحكومة مقيدة بالدين فهو لصالح الأمة. كما أنه رد على شبهة عدم اختصاص علماء الدين بالسياسة، مبينا أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ وجه العلماء إلى الاشتغال بما يفيد الناس ومنه السياسة وأنزل عنهم فريضة الجهاد للتفرغ لتلك المهمة.

ـ برز فى هذا السياق عراك حول صلاحية الحياة الديموقراطية للشعوب النامية، مثّلته أخبار ثلاثة وردت فى البلاغ الأسبوعى عام ١٩٢٩[١٠١] فى باب أخبار الأسبوع الداخلية، يشير خبران منهم إلى كتاب "اليد القوية فى مصر"، والذى وزعته الحكومة المصرية فى تلك الفترة فى إنجلترا مطبوعا باللغة الإنجليزية كدعاية للوزارة، وقد حاول هذا الكتاب أن يبرهن على فشل الحياة النيابية فى مصر لدأب النواب على شل الحركات الإدارية وكون لجان الوفد هيئات تعسفية. وانتهى الكتاب إلى أن الأمة المصرية لا تصلح للدستور، كما تضمن الخبر الاستهزاء بمحتوى هذا الكتاب والإشارة إلى كذبه وافترائه. أما الخبر الثالث فكان عن كتاب "جهاد مصر لأجل الاستقلال التام والدستور" والذى أصدره مكرم عبيد فى لندن ردًا على كتاب اليد القوية فى مصر. وتضمن الكتاب توضيحًا للأسباب الحقيقية الكامنة وراء الأزمة الدستورية بمصر مراهنًا على كفاءة المصريين للحياة النيابية بالإحصاءات وبحكم التاريخ وشهادة الأجانب موضحًا جهاد مصر من أجل الاستقلال والأعمال النافعة التى أداها البرلمان للبلاد.

ثم اتسمت الخمسينيات فى عمومها بالمنحى والتوجه الواحد، وهو ما أفرزه سياق الثورة فى مصر من ضرورة الالتزام بعدم تشتيت القوى الوطنية وأهمية التفافها حول طرق تفكير وأساليب حل المشكلات من منظور واحد؛ حتى يمكن تجميع القدرات الوطنية كلها حول أهداف البناء وتحقيق الاستقلال الكامل واستعادة الكرامة للوطن. إلا أن هذا لا يمنع عودة الحوار فى الستينيات عن الديموقراطية والاشتراكية والرأسمالية، وعلاقة ذلك بالتنظيم الشعبى والمجتمع المعاصر ومصالح الشعب ومدى تحقيق هذه الأنظمة لمصالح الشعب[١٠٢] كما تعددت الآراء فى مطلع الستينيات (١٩٦١) حول صدور القوانين الاشتراكية.[١٠٣]

هذه الرغبة، بل دعنا نقول السياسة التى انتهجها النظام الحاكم، وقمع التعددية، كان لها بالغ الأثر على حرية الصحافة ليس فقط فى مصر[١٠٤] ، بل وفى معظم أقطار الأمة . ففى سوريا صدرت سلسلة مقالات حول مدى أحقية وزير الإعلام فى تعطيل الصحف، مُحاولَةً الوصول للأسباب الحقيقية وراء إغلاق جريدتين فى دمشق[١٠٥] . وقس على ذلك حَال بقية الأقطار التى كانت فى مهد تكوين الدولة المستقلة الحديثة ففى ١٩٦٤، تفجرت ذات الأزمة فى لبنان[١٠٦] ، وأزمات أخرى حول الدساتير والمواثيق الوطنية، من العراق وحتى المَغرب[١٠٧] .

كانت تلك طائفة من أهم الحوارات التى دارت حول محاولات ومقترحات مختلفة لإصلاح النظام السياسى انبثقت عن الأزمة التى كانت تعيشها الأمة بشكل عام. إلا أن هذه الحوارات لم تكن منبتة الصلة عن غيرها من الأزمات السياسية، خاصة أزمة الانتماء السياسى والتى خلقتها ذات الظروف والتى تمخضت عن نفس السياق فى ذاك العصر. وكما ذكرنا عاليه، فإن هناك صلة وشيجة بين أزمة النظام السياسى ومقترحات حلها، وبين أزمة الانتماء السياسى التى يعبر عنها التساؤلات حول الهوية ودور مصر داخل إطارها الإقليمى .

أزمة الانتماء السياسى : كانت الملامح العامة لأزمة الانتماء السياسى تخيّم على مختلف أرجاء الأمة بشكل أو بآخر، إلا أنها كانت لها قسمات خاصة فى كل قُطر. ومن أشهر تلك القسمات والتى كان لها صدى فى أقطار أخرى من الأمة تلك التى ميزت أزمة الانتماء السياسى فى مصر، حيث كان لقسماتها طابع خاص واتخذ الحوار حولها درجات متصاعدة ومركبة وممتدة، بدأت منذ نهايات القرن التاسع عشر، وامتدت على مدار القرن العشرين.

من أوائل روابط الانتماء التى دار الجدال حولها فى العقد الأخير من العقد الأول من القرن العشرين، هى الجامعة الإسلامية والرابطة العثمانية؛ ونظرًا لأن البحث وراء الانتماءات كان منبعه محاولة الخروج من الأزمة؛ فقد اختلفت أسباب تأييد النفوذ التركى فى مصر بين الأتراك المؤيدين لرابطة الدم، وبين علماء الدين الذين تحركهم الغيرة الدينية على مختلف الأقطار الإسلامية والتى لا يقم على الذود عنها غير تركيا تحت اسم الخلافة، وبين مجموعة من الزعماء المصريين الذين يتخذون من مساندتهم لتركيا سبيلا لمناوأة الاستعمار، مرتئين أنه يمكن التخلص من النفوذ التركى فيما بعد وتأمين كيان مستقل لمصر بسهولة بعد خروج الإنجليز، من هؤلاء **مصطفى كامل ومحمد عبده وعبد الله النديم وعلى الغاياتى**. أما عامة المصريين فكانوا أيضًا من المؤيدين للترك ما دام أنهم لا يعرفون

لهم رابطة غير رابطة الدين، ولا يعلمون لهم راعيا غير الخليفة إمام المسلمين، ولا يفقهون ما الوطن وما الوطنية والتى كانت تعتبر من "مستحدثات" الشباب المتعلم فى أوروبا(١٠٨)

- وقتذاك، انقسم دعاة الوطنية إلى فريقين: (١٠٩) **الأول:** لا يرى تناقضًا بين الرابطتين الإسلامية والوطنية من أمثال مصطفى كامل، وارتبط ذلك بالخلاف حول مفهوم الوطنية ومضمونه وعلاقته بالانتماءات الأخرى. أما الفريق **الآخر:** فكان يحارب فكرة الجامعة الإسلامية ويدعو إلى قصر الاهتمام بالوطنية المصرية باعتبارها ما يعود حقا على مصر بالنفع، واشتمل ذلك الفريق على قسمين: قسم تمثّله صحيفة المقطم التى تعمل لحساب الإنجليز، وآخر تمثله صحيفة الجريدة التى تنطق بلسان حزب الأمة. بينما كانت المنار تؤيد - وبشكل واضح ومعلن تملؤه الحماسة - الجامعة الإسلامية.

وفى العشرينيات من القرن، بدأت نبرة الانتماءات تعلو حدتها وتظهر فيها أطراف غير تلك التركية والعربية، وهى الأطراف المصرية الفرعونية. وقد بدأت الدعوة إلى الجامعة (الرابطة) المصرية الفرعونية كدعوة انفصالية تنزع نحو الأنانية والانطوائية على النفس، وتعارض الجامعة الإسلامية والجامعة العربية(١١٠) ، ومن أمثلة الدعاة إليها مرقص باشا سميكة (كما هو واضح من محاضرته التى ألقاها عن المتحف القبطى بالجامعة الأمريكية ١٩٢٦) **ومحمد حسين هيكل** فى إحدى مراحل حياته، و**محمد أمين حسونة** من الذين تبنتهم مجلة السياسة الأسبوعية إجمالا. انتقلت هذه النعرة الفرعونية من ميدان الفكر والسياسة إلى ميدان الأدب.

ووصل الحوار إلى الخلط أحيانًا بين المفاهيم والروابط والانتماءات. ففى أواخر العشرينيات ظهر خلط واضح بين العروبة والإسلام، أو بمعنى أدق بين الجامعة العربية والجامعة الإسلامية، وبين الجامعة العربية والجامعة الشرقية، لذا حدث تداخل بين زعماء ودعاة الجامعات الثلاث(١١١) ولم يكن هذا الخلط محددًا فى فئة ما، بل كان على مستوى الناس جميعا علمائهم وعامتهم، وليس فى مصر وحدها، فنجد مثلا أبا الحسن الندوى - أحد زعماء مسلمى الهند - غاضبًا لعدم اشتراك هدف الجامعة الشرقية مع هدف مثيلتها الإسلامية التى تسعى لنهضة دول الشرق، ثم التساؤل الذى طرحه **محمد لطفى** جمعة عن المقصود بالدول العربية وعلاقتها بالإسلام. ويرى الزعيم السورى عبد الرحمن شهبندر أن الشرق هو العرب والحضارة العربية هى نفسها الإسلامية. أما **مصطفى صادق الرافعى** فيرى أن المشرق العربى لن يقوم إلا على دعامتين: الدين الإسلامى واللغة العربية. أما مجلة الهلال فرأت أن العصبية الدينية والقومية هى التى حالت دون وحدة العرب؛ فرد **أنيس الخورى** على ذلك بالقول: إنه لا قوة تضم الأقطار العربية إلا الإسلام.

وفى خضم هذا الصراع، وفى أواخر العشرينيات أيضا، نشرت المنار عام ١٩٢٩ مناظرة فى الجامعة المصرية بين المدينتين الفرعونية والعربية، وأيهما تختار مصر فى ذاك العصر؟ وفى النهاية أظهرت نتيجة الأصوات أن المؤيدين للعربية أكثر.[١١٢]

وتأتى الثلاثينيات لتشكل حلقة جديدة فى مسلسل معارك الانتماء السياسى والقومى. فمع مطلع ثلاثينيات القرن وبالتحديد فى ١٩٣٣م، أثار د. طه حسين معركة ضخمة بتعبير له جاء ضمن إحدى مقالاته فى جريدة كوكب الشرق يضع فيه العلاقة مع العرب فى مساواة مع العلاقة بغيرهم من الترك والفرس فى ظلمهم للمصريين[١١٣]، وبدأت فيها بعض الصحف فى مقدمتها السياسة والسياسة الأسبوعية بتعزيز المصرية "الفرعونية"، ودافع عنها هيكل ومحمد عبد الله. ودعا أعضاء الجمعيات الثقافية والأدبية فى دمشق إلى مقاطعة كتب طه حسين واستمرت المساجلات قرابة أشهر ثلاثة على صفحات الجرائد والمجلات. وانتمى الكتاب فى هذا الأمر إلى واحد من ثلاث فرق، أولها ساند طه حسين وأضاف إليه واعتنق الفرعونية أمثال عبد القادر حمزة الذى كتب فى البلاغ بعنوان "مكان مصر من العرب والقومية والعربية"[١١٤] أنه لا داعى لهذا التخوف من التذكير بأن تاريخ مصر يبدأ من قبل الفتح الإسلامى العربى، وأن ذلك لا ينفى فى نفس الوقت أن مصر عربية. الأمر الذى عاد ونفاه طه حسين فى مقال له فى كوكب الشرق[١١٥]، حيث نفى فيه عن نفسه العمل على إخراج مصر من العروبة.

ويكتب زكى إبراهيم فى البلاغ[١١٦] مؤيدا أيضا لطه حسين، حيث ينتقد النعرة الدينية التى دعا إليها عبد الله عفيفى؛ ليتقرب للجماهير، ويرى أن الثقافة غير الدين وأن يتفق مع **حسن صبحى** فى أن للمصريين ثقافتهم الخاصة. وهو ما عبر عنه حسن صبحى فى محاضرة بعنوان (الوجهة الفرعونية التى يجب أن تنقلب إليها ثقافتنا)، والتى أشار فيها إلى امتداد آثار الحضارة الفرعونية إلى حياة المصريين المعاصرة. كما انضم إلى هذا الفريق سلامة موسى الذى لا يجد فى العودة إلى الجذور المصرية؛ للتقريب بين أبناء الوطن الواحد تهمة ينفيها عن نفسه. والفريق الثانى اتخذ لنفسه خطًا وسطًا فلا هو مع طه حسين ولا ضده. فيكتب فتحى رضوان فى البلاغ "لا فرعونية ولا عربية بعد اليوم"[١١٧]، يقول: إن كليتهما فترتان فى تاريخ مصر وجزء من هوية مصر. وأن يتقاتل المصريون وكتابهم حول تقرير الولاء لأيهما هو دسيسة من المستعمر، كما أنه فى نفس الوقت لا مجال لمقارنة الإسلام بالعروبة؛ لأنه أشمل وأسمى من ذلك بكثير.

وينضم **زكى مبارك** إلى المحايدين بمقاله "الثقافة العربية والثقافة الفرعونية"[١١٨] والذى يُذكِّر فيه بأننا أولاد هذا العصر، وليس أى فترة تاريخية سابقة: "وبعد فنحن نعيش فى مصر ونتكلم لغة العرب وندين بالإسلام". ويرى محمد كامل حسين فى "لا فرعونية

ولا عربية "[119] أن الحياة المصرية تختلف عن الفرعونية والعربية والإسلامية، وأنها تتجه حاليا إلى الاقتباس من الثقافات الأجنبية. فى حين يدافع عبد الرحمن عزام عن انتساب مصر للعروبة فى استنكاره "أليست مصر عربية؟ "[120] ويأخذ صفه فى الدفاع عن العروبة كل من **محمد خياط** الفلسطينى[121]، **وإبراهيم المازنى**[122]، **ومحب الدين الخطيب**[123]، **وعبد الله عفيفى**.[124] ويرى الأخير أن الفرعونية مرحلة تاريخية سيطرت فيها العبودية فيما كانت الثقافة العربية هى التى أدخلت مفاهيم الكرامة والحياة الحقيقية. ويرى **على الجندى**[125] أن الصراع الأدبى والثقافى قد حسم لصالح الثقافة العربية. ويناظر "عبد الله عفيفى" حسن صبحى مستنداً إلى أننا عرب، لأن ديننا الإسلام، والقرآن أنزل باللغة العربية، كما أن الثقافة العربية قوية. ولا يستاء **سعيد حيدر**[126] من استلهام حضارة الفراعنة وإنما ما يسوءه هو استبعاد مؤيدى الفرعونية لما ورثته مصر من مجد العرب وتراثهم. ومن أمثلة من قاوموا النزعة الفرعونية كذلك **محمود سيف الدين** الإيرانى،[127] **وأبو الخطاب سياف**،[128] والذين تعتمد حججهم التى نشرت فى السياسة الأسبوعية على أن هذه محاولة من مصر لتخرج من الركب العربى، وتتنبأ مقالاتهم بأن هذه الموجة ستنتهى لأنه لا أساس لها وستعود مصر للركب العربى. ويرد ساطع الحصرى[129] على **طه حسين** فى رسالة مباشرة "مصر والعروبة من ساطع الحصرى إلى طه حسين"، رداً مدعماً بأكثر من حجة. فدعوة المصريين إلى الاتحاد مع سائر الأقطار العربية لا تتضمن حثهم على التنازل عن المصرية، كما أنه لا يمكن أن تتعارض فكرة تعمل فى الحاضر من أجل المستقبل مع آثار ميراث ماض، فلا توجد دولة احتفظ شعبها بوحدة الدم والأصل بصورة نقية تماما، ولا يمكن تجاهل خطوط الاتصال الكثيرة مع العروبة جغرافيّا ولغويّا، ففكرة الوحدة العربية مبنية على المنفعة وليس العاطفة وحدها. وكتب قلم عربى[130] فى مجلة زهرة الشرق أن منبع اعتراض طه حسين هو عدم إيمانه بالوحدة السياسية بين الدول العربية، كما أنه يخشى على مصر أن تفقد هويتها وسط الدول العربية فى حالة الاتحاد، ويرد صاحب المقال على ذلك بأن العرب لا يسعون لتذويب هوياتهم المختلفة، وإنما يسعون لوحدة تشبه الولايات الألمانية أو الولايات المتحدة، كما أن القديم لا يضيره السير مع الحديث إذا كان ذلك سيحفظ الوحدة لهذا الكيان. ويستشهد عز الدين التنوخى[131] بأقوال مكرم عبيد وهو قبطى يرى نفسه فى العروبة وليس فى الفرعونية، ويقول "نحن عرب فى مصر ولا نمجد الفراعنة إلا لأنهم عرب". وكتب كرم كرم[132] صاحب جريدة العاصمة ببيروت فى البلاغ أن مناداة جريدته بعدم إحراق كتب طه حسين - التى نادى بإحراقها السوريون - فرصة ليقدم طه حسين اعتذاره، وكان ذلك سبباً بالفعل فى تراجع طه حسين.

أيّا كان الفريق، وأيّا كانت حجج كُتابه، فإنه يظهر عدم الوضوح فى وجهات النظر وتضاربها وخلطها بين مفاهيم العروبة والإسلام والشرقية والفرعونية والقومية والمصرية ومفاهيم الثقافة والتراث والحضارة. وهو ما ليس بمنأى عن دور للمستعمر فيه بأى شكل من الأشكال، وهو ما دارت حوله حوارات عن دور الغرب فى أزمة الانتماء السياسى وتدخله فى إثارة الفتن.

- تدخل الغرب - القضية قديمة والحوار حولها فى القرن العشرين بدأ فى عام ١٩٠٠م مع مقال هانوتو(١٣٣)، وزير خارجية فرنسا، عن الإسلام، ناقلاً عن كتاب "يكلمون" (أحد المستشرقين)، والذى أثار سخط العالم الإسلامى لنقله صورة خاطئة عن الإسلام، كما يظهر التخوف من فكرة الجامعة الإسلامية. وقامت المنار بالرد عليه فى مقال لها فى الشهر التالى. إلا أن الحافز الرئيسى لها على ما يبدو كان لفت أنظار المسلمين إلى رأى أوروبا عنهم؛ وبالتالى إلى أهمية الوحدة. لكن المقال الأول الذى نشر فى ١٩/٦/ ١٩٠٠م،(١٣٤) كان يعرض وجهة نظر أديب مصرى مسيحى فى الجدل الدائر حول مقال هانوتو مبديا أسفه من إدخال النصرانيين كعنصر فى الصراع الدائر حول الانتماء، والمنار ترد على ذلك بأنها لم تشترك فى الجدال لنفس الأسباب. وفى أواخر العقد الأول وبدايات العقد الثانى من القرن، زاد سوء الظن وفقدان الثقة بين المسلمين والأقباط،(١٣٥) ومرت سنتان من إشعال الفتن بواسطة صحف، مثل الوطن. تلا ذلك مباشرة لجوء القبط للصحف الأجنبية وللإنجليز لحمايتهم. ثم عقد المؤتمر القبطى ١٩١١م، ووضع وثيقة بمطالبهم. تلا ذلك عقد المؤتمر المصرى فى نفس العام إشارة إلى الوحدة الوطنية التى تبلورت فى النهاية فى ثورة ١٩١٩م. وظلت مسألة الوحدة الوطنية - أو "الفتنة الطائفية" كانعكاس للأزمات السياسة التى يعانى منها النظام السياسى - تثير الجدل والحوار حول النظرة لغير المسلمين فى المجتمع، والمواطنة وما يستوجب ذلك من مساواة تامة فى الحقوق والواجبات، ودور الأقباط فى الحياة السياسية.(١٣٦)

وأتت أواخر السبعينيات بجدل آخر حول عروبة مصر، عندما أطلق توفيق الحكيم دعوته فى الأهرام إلى حياد مصر فى ٣ مارس ١٩٧٨م،(١٣٧) وأثار بدعوته تلك حواراً على الساحة الفكرية المصرية وغيرها من الأقطار العربية. واشترك فى الحوار عدد كبير من المفكرين والكتاب والعلماء والباحثين والصحفيين، واستمرت المساجلة بين أخذ ورد ومقال وكتاب وبحث ودراسة قرابة الشهرين ونصف الشهر، يشرح فيها توفيق الحكيم وجهه نظره عن حياد مصر الذى يفرضه واقعها الجغرافى لامتلاكها قناة السويس، وواقعها الحضارى السياحى. وواجه الحكيم فى وجهه نظره هذه آراء عدة، فبينهم من يوافق على اقتراحه لكنه يرجئه إلى ما بعد جلاء إسرائيل وتحقيق السلام، أمثال محمد أحمد

فرغلى،[١٣٨] إلا أن الأكثرية عارضت الحكيم فى دعوته بنبرة قاطعة، كما عبر عن ذلك د. وحيد رأفت فى "الحياد المرفوض"،[١٣٩] ورد عليه الحكيم، "الحياد المطلوب"[١٤٠]، ثم يعاود وحيد رأفت[١٤١] الرد بأنه إذا كان حياد مصر دائما فهو مرفوض، أما إن كان حياداً واقعيًا يعنى فقط الدعوة إلى انتهاج سياسة أكثر اعتدالاً وتحرراً فى علاقات مصر الخارجية والتزاماتها العسكرية فهو ما يقر عليه الحكيم من حيث المبدأ، فلا ينبغى التضحية بمصالح الوطن من أجل أية قضية أخرى، ولا تأجيل تحرير أراضيه لضمان تحرير أرض أخرى لأشقاء عرب يوجهون إلينا الشتائم واللعنات صباح مساء. ويرفض د. إبراهيم على صالح[١٤٢] دعوة الحكيم رفضًا قاطعًا ويرى الحياد الذى يدعو إليه مسخًا لدور مصر ودعوة إلى الوراء والتآكل والانقضاء. ويرى د. ميلاد حنا[١٤٣] أن المستهدف من وراء دعوة الحكيم عزل مصر وليس حيادها. وتتساءل د. بنت الشاطئ[١٤٤] عن جواز أن تكون شخصية مصر موضع نظر ثم بعد عدد من المساجلات[١٤٥]، يقول توفيق الحكيم "كلمة أخيرة.. لا أخرى: هذا هو معنى الحياد الذى أطالب به"[١٤٦]، وهو أن يكون حيادا محض سياسى وعسكرى فى ظرف خاص بالذات وهو: هل إذا تقررت حرب تزل مصر لتحارب العرب؟ وهل إذا تقرر سلام يلاحظ فى هذا السلام مصلحة مصر؟.

ويتزامن مع هذا الحوار، حوار آخر فجّره د. لويس عوض بمقاله الشهير. "الأساطير السياسية"[١٤٧]، والذى وصف فيها عروبة مصر بأنها أسطورة عرقية. وتكررت الاتجاهات السابقة إلا أنه غلبت عليها المعارضة، فيظهر رجاء النقاش فى مقال "القومية العربية والنازية"[١٤٨] خطأ عدم التفرقة بين العروبة والإسلام، وكذا يعترض د. سعد الدين إبراهيم[١٤٩] على عدم التفرقة بين الأساطير والتاريخ الحقيقى الذى يربط مصر بالعروبة رابطة وثيقة، ويشاركه فى الرأى أحمد بهاء الدين الذى يتساءل "أى مصر يريدون؟ مصر لا معنى لها أم مصر بمعناها التاريخى؟"[١٥٠] وحرىّ بالذكر هنا، أن رجاء النقاش أصدر كتابًا بعنوان "الانعزاليون فى مصر: رد على توفيق الحكيم ولويس عوض وآخرين"[١٥١]، والذى يضم مجموعة من المقالات التى تشكل ردًا على الحملة التى أثيرت ضد "عروبة مصر" وضد "القومية العربية".

ومن الواضح إنه مع تبدد حلم العروبة مع وفاة داعيها وراعيها الرئيس جمال عبد الناصر، عادت أزمة الانتماء السياسى التى لم تكن واردة البتة فى عهد عبد الناصر، حيث عاش الناس، كل الناس، حلمًا غاليًا بالقومية العربية لم يتحقق لا فى ظل صاحبه، ولا من بعده. إلا أن هذا لا ينفى وجود أزمة الانتماء السياسى منذ الخمسينيات على مستويات أخرى بدليل تشكل حركات وتجمعات مثل الإخوان المسلمين والشيوعيين كان من أهم أسباب نشأتهم وجود تخبط عاشته الأمة فى انتمائها السياسى والقومى.

(٤) حوارات حول الدين الإسلامى:

فتحت الحركة الإصلاحية التى كان من أبرز زعاماتها الإمام محمد عبده أبواب الحوار والجدل حول النظرة إلى الدين وسبل فهمه على ضوء مقتضيات العصر الحديث ودور العقل فى فهم النصوص. وأحدثت الكثير من الفتاوى التى أصدرها ردود فعل كبيرة بين أوساط علماء الدين والعلمانيين. ومن تلك الفتاوى والآراء الشهيرة، فتوى جواز التعاون مع الكفار وأهل البدع والأهواء فى ظروف كانت الغلبة لهم وكانوا محتلين للبلاد، جواز لبس البرنيطة، وإباحة استعمال الصور والتماثيل، وإباحة الفائدة المكتسبة من صناديق التوفير، ورأيه حيال تقييد الطلاق والتعدد (١٥٢)، واختلفت مواقف المفكرين من هذا المنهج فبين مَنْ ارتأى أخذ المنحى العقلى فى فكر الإمام إلى منتهاه وترجيح العقل على النص، ومَنْ رأى خطورة هذا المنحى المخل بالتوزان بين العقل والنص.

- **حوارات الدين والتدين:** وأساس هذه القضية، شيوع ضعف الأيمان بالغيب والتشكيك فى كل ما يخرج عن دائرة المحسوس، والدعوة إلى التحرر من تعاليم الأديان المختلفة، بل وصل ذلك إلى حد رواية القصص الدينية على أنها أساطير خيالية. ومما كان محل جدل كبير فى هذا السياق، كتاب فى الشعر الجاهلى للدكتور طه حسين، الذى ألقاه على طلبة السنة الأولى فى كليه الآداب عام ١٩٢٥م (صدر الكتاب فى ١٩٢٦م)(١٥٣)، وهو ما أثار غضب الناس إلى حد مطالبتهم بإخراجه من وزارة المعارف واستجواب المجلس النيابى له. حتى أنه تولد عن هذه المعركة سبعة كتب، ستة منها فى الرد على الكتاب ونقده، وهى: المعركة بين القديم والجديد أو تحت راية القرآن للرافعى، "نقد كتاب الشعر الجاهلى" **لمحمد فريد وجدى**، "نقض كتاب فى الشعر الجاهلى" لمحمد الخضر حسين، و "النقد التحليلى لكتاب فى الأدب الجاهلى" **لمحمد أحمد الغمراوى**، "والشهاب الراصد" **لمحمد لطفى جمعة**، و "محاضرات فى بيان الأخطاء العلمية التاريخية التى اشتمل عليها كتاب فى الشعر الجاهلى" للشيخ **محمد الخضرى** والكتاب السابع فى الرد على مزاعم أخرى هدامة للمؤلف وهو "نقض مطاعن فى القرآن الكريم" لمحمد أحمد عرفة. (١٥٤)

- **قواعد الإسلام:** رأى البعض أن دعوة الشيخ محمد عبده وتلامذته إلى ملائمة فهم الدين مع متطلبات العصر الحديث قد فتحت الباب على مصراعيه للحوار والجدل بين أطراف التيار الإسلامى فيما عرف بالمجددين والمحافظين. وبدأت هذه الدعوة تتخذ مظهراً عملياً باقتراح تعديل قانون الأحوال الشخصية، تجديد الإسلام فى تركيا، ترجمة القرآن والنقاش حول خطر هذه الترجمة فى إمكانية التلاعب بالمرادفات والمعانى لتحريف دلالات القرآن الكريم، ومن المظاهر العملية ظاهرة الرد على المبشرين والمستشرقين لكشف تصيدهم لأخطاء وهمية فى الإسلام وإظهار كذبهم ومغالطتهم(١٥٥).

أما ما عرف بالدعوات الهدامة للدين والقواعد الإسلامية، فكانت تلبس ثوبًا أكثر جاذبية تجعلها أكثر رواجًا، وهى دعوات "العالمية" التى اتخذت من الرحمة والإنسانية ستارا لها. وجاءت على أكثر من لون فتارة الروحية، وتارة التوفيق بين المسيحية والإسلام، وتارة ثالثة الماسونية، وأخرى البلشفية، . . . وغيرها. وكان من الطبيعى أن تظهر عدة محاولات لمقاومة هذه الدعوات، قام بها الكثيرون فى مقدمتهم جمعية الشبان المسلمين، ومجلة نور الإسلام. هذا وقد اتخذ الكتاب والشعراء فى دفاعهم عن الإسلام أمام هذه الدعوات أحد طريقين: الأول اعتمد على منطق الفكر الغربى وأسلوبه معجبا به ومستخدما له؛ لتفنيد حجج المهاجمين للإسلام والمشككين فى الأديان، بينما قام الآخر على رفض الأسلوب الغربى كليه ودعا إلى تخليص الفكر الإسلامى من براثنه. وكان الشيخ **طنطاوى جوهرى**- تلميذ الشيخ **محمد عبده**- مثالا للفريق الأول، بينما كان الشيخ **مصطفى صبرى** مثلا للفريق الثانى(١٥٦).

- **الأخلاق:** وهى قضية ثارت مع اعتقاد راسخ بمكيدة أعدها الغرب لهدم الأخلاق والقيم تحت تسميات عدة، منها: الفن، تقاليد المجتمع الراقى، التربية النفسية الحديثة، وغيرها من آثار الحضارة الغربية فى زلزلة قواعد المجتمع وإفشاء الفساد الحسى (المخدرات مثلا) والمعنوى أيضًا. وراج ذلك رواجًا كبيرًا لم تعرفه الأمة قبل الحرب العالمية الأولى وتحدثت عنها الصحف والمجلات بكل أنواعها أمثال الهلال التى عرضت لمذاهب استحدثها "مرضى النفوس والهدامون" من الغربيين فى صور جذابة تستهوى الشباب، وانتشر نوع من الأدب الهدام فى شكل القصص الرخيص. وفى المقابل، تنبيه بعض الكتاب الذين بدءوا حملات تحذيرية إلى ذلك، من أمثال، مقال **محمد توفيق دياب**(١٥٧) فى "الأدب الماجن مفسدة للناشئين"، وكتاب الغمراوى فى الرد على **طه حسين**.

وفى باب، رد الشبهات عن الإسلام فى المنار بدءًا من عام ١٩٠٢م، يرد المنار على ادعاءات تثيرها الجرائد التى يقودها النصارى، وعلى رأسها مجلة الجامعة، حول الإسلام والعلم، ودور الإسلام فى نشر الثقافة وغيرها(١٥٩)، وتنصب المنار من جديد نفسها للرد على عدة مطاعن وردت فى مجلة (الشرق والغرب) فى أول أبريل ١٩١٦م، حول أنه إذا ما ارتاب أحد فى السنة فإنه ينتفى وجوب طاعة الشريعة، فأكثر الشريعة يتوقف على الأحاديث وإذا ثبت الريب فى الأحاديث تزلزلت أركان الشريعة(١٦٠). وينشر المنار أيضا ملخصًا لمقال "الإسلام يرحب بالنصرانية" الذى نشرته إحدى جرائد التبشير الأمريكية لصمويل زويمر، ويرد عليها المنار موضحًا كيف أن هذا الكاتب يبين أن الشرق والمسلمين عطشى للتنصير ولكنهما فى حاجة إلى من يقودهم، والمنار ترى أن تلك خدعة لجلب التبرعات من الموسرين لأجل النشاط التبشيرى(١٦١) وفى المقابل، يغضب النصارى على

المنار، خاصة بعد نشرها رسالة طاهر التنير(١٦٢) من بيروت الذى رد فيها على دعاة النصرانية الذين يطعنون فى الإسلام فى سوريا ويقويهم الدستور؛ لأن رسالته كان بها بعض ما يجرح النصارى، وردت المنار باعتذارها إذا كان ذلك ما حدث ولكنها لم تكن تعلم بقراءة النصارى للمنار، كما أنه النصارى هم من بدءوا الاعتداء على الإسلام وهم ليسوا من الأجانب، بل إن ما يحزن أنهم من أبناء الوطن. ويزيد أن تتقول جريدة "مصر القبطية"(١٦٣) على المنار محاربة النصارى؛ بسبب عطف عزيز مصر على المنار مرددين فى ذلك تهمة تعصب المنار ضد الأقباط وهو ما نفته المنار.

وفى عام ١٩١١م، نشرت المنار عدداً من المقالات(١٦٤) المتتالية رداً على ما رصدته المنار من اتجاه عام لدى القبط فى تلك الأعوام، ينحو نحو عدم الرضا بالوضع وادعاء الشعور بالاضطهاد، مطالبين إنجلترا بالتدخل لحمايتهم، وعقدهم للمؤتمر القبطى ١٩١٦م، فى ذات الخصوص، وتهجمهم على الإسلام والمسلمين فى صحفهم، ونشرهم لمناظرات وهمية بين المسلمين والنصارى يفوز فيها النصارى، وكل هذه مظاهر مختلقة رصدتها المنار وحاولت الرد عليها بسلسلة مقالات تحليلية للأسباب التى تكمن وراء تحركات القبط، محللة مزاعمهم بالاضطهاد، وكذلك بنشر مناظرة حقيقية بين عالم مسلم مشهور (هبة الدين) وصاحب مجلة العلم فى بغداد، وبالدعوة إلى مؤتمر إسلامى مصرى للرد على مزاعم القبط وهو ما حدث بالفعل بعد ذلك. وفى مطلع العشرينيات من القرن، ثارت عدد من المسائل دارت حولها حوارات بين المنار وبين المتفرنجين، من أهمها تزوج المسلم من كتابية وعدم تزويج المسلمة لكتابى(١٦٥)، وكذا الدعوة إلى مدنية القوانين وسعى المتفرنجين لنبذ بقية الشريعة وهدم الدين وأصول الشريعة الحاكمة للقوانين كلها(١٦٦).

وشهدت مسألة ترجمة القرآن جدالاً كبيراً فى منتصف العشرينيات من القرن، والتى وقف فيها المنار(١٦٧) موقف الرافض المتخوف من أثار ذلك على معانى القرآن، وبيان مفاسد الترجمة، وأقوال الفقهاء فيها، وغرض الترك منها، ومقاصد المتفرنجين من الدعوة إلى مثل تلك الترجمة، وأفتى رشيد رضا بخطورة ترجمة القرآن، وذلك فى مقابل جرائد أخرى دافعت عن مسألة الترجمة تلك وأوردت فيها آراء تقضى بصحتها(١٦٨).

التقريب بين المذاهب: لم تقتصر الحوارات حول الدين على المسلمين وغيرهم إن كانوا أقباطا أو مستشرقين من الغرب، وإنما شملت أيضًا حوارات ومعارك وأخذ ورد ومناظرات حول نقاط خلافية بين المسلمين أنفسهم، وبالتخصيص بين أنصار المذهبية المنادين بضرورة اتباع أحد المذاهب الأربعة وإلزامية ذلك على المسلم، وبين من رأى أن التعصب المذهبى يعتبر من البدع التى تهدد الشريعة الإسلامية. وقد دافع عن الرأى الأول الشيخ محمد سعيد رمضان البوطى وتلامذته، ودافع عن اللامذهبية الشيخ ناصر الدين

الألبانى وتلامذته(١٦٩) . كما نتج عن محاولات التقريب بين السنة والشيعة العديد من المناظرات والحوارات بين علماء المذهبين . وصدرت المحاولات الأولى لتحقيق هذا الهدف من السيد جمال الدين الأفغانى ، الإمام محمد عبده ومحمد رشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبى . وفى أواخر الخمسينيات أسست "حركة التقريب" بين المذهبين . (١٧٠)

* * *

خاتمة

تناولت هذه الدراسة أهم الحوارات التى دارت بين أبرز المفكرين فى مصر خلال القرن الماضى . وتركزت الحوارات حول محاور رئيسية تفرع منها العديد من القضايا الحيوية التى تمس بشكل مباشر هوية ومعتقدات ومؤسسات الأمة . أول هذه المحاور تمثل فى الحوارات حول القديم والجديد أو التقليد والمعاصرة . وانقسم المتحاورون، ما بين متمسك بالتراث حفاظا على هوية الأمة وتماسكها واستمراريتها التاريخية ، وبين مناوئ لهذا التراث مشكك فى قدرته على تحقيق التقدم والمدنية المنشودة . وانعكس هذا الجدل على قضايا كثيرة عكست صراعًا كبيرًا بين التيارين : مثل : زواج الشرقيين من غربيات ، والزى ، والتقليد والتجديد فى الأدب ، والتعليم المختلط ، وتحرير المرأة . وما يزال صدى تلك الحوارات يتردد فى الوقت الحاضر حول قضايا مماثلة ، مثل : زواج المصريين من إسرائيليات ، والبحث عن إجابة عما إذا كان للمصريين زى قومى وغطاء مناسب للرأس ، والتعليم المختلط للبنات والبنين . واحتدم الحوار حول المحور الثانى المتعلق بالتعليم والثقافة ولمس قضايا لا يزال يدور حولها الجدل حتى الآن ، مثل : الأسلوب الأمثل فى التعليم ، والتعليم الحكومى والأهلى أو الخاص ، والمدارس العربية والأجنبية ، ومجانية التعليم ، وإصلاح الأزهر ونظم التعليم فيه (أو ما يعرف الآن بقضية تطوير مناهج التعليم بالأزهر) ، وتعليم المرأة وحقوقها فى المجتمع من تولى المناصب العمومية القيادية إلى حق التمكين فى المجتمع والخلع . كما اشتدت حرارة الحوار فيما يعرف بالمعارك الأدبية والثقافية والنقدية والتى عكست بعض الخلافات بين أطراف التيار التجديدى ذاتهم وانقساماتهم بين المدارس الثقافية الغربية المختلفة . وتعتبر المعارك حول الكتب من أكثر جوانب هذا المحور إثارة ، بدءا من "تحرير المرأة" و"الإسلام وأصول الحكم" ، مرورًا "بأولاد حارتنا" و"من هنا نبدأ" ، وحتى "آيات شيطانية" (١٦٥) "الخبز الحافى" و"وليمة لأعشاب البحر" ، وقلّما يتناول الحوار أو السجال تقييمًا للعمل ذاته وقيمته من الناحية الأدبية أو العلمية . وإنما يدار الحوار كمعركة بين طرف يهب للهجوم ضد ما يراه تجاوزا لقيم المجتمع وهدمًا متعمدًا لها ، وطرف يصر على رفض الربط بين الإبداع والقيم

ويهب للدفاع عما يراه تقييدا للحرية المطلقة للإبداع، والفكر بزعم أنه ليس هناك حدود للإبداع . وشكلت حوارات الانتماء السياسى والنظام السياسى محورا مهمًا مس بشكل مباشر الرابطة الوطنية والقومية والدينية والمؤسسات السياسية للمجتمع التى تعكس قيمه وروابطه. ودار الحوار حول محاولة التأكيد على الرابطة الدينية أو "الجامعة الإسلامية" أمام الخطر الداهم للغرب ومحاولاته تقسيم دار الخلافة ، فى مقابل الطرف الرامى إلى انتزاع الاستقلال عن دولة الخلافة داخل إطار إقليمى محدد المعالم وعلى أسس جديدة للانتماء تفصل بين الدين والدولة وتعلى من الوطن والرابطة الوطنية على حساب الأمة ورابطة الدين ، وتستبدل بنظام الخلافة التقليدى نظمًا سياسية أخرى مستندة إلى أسس علمانية . ولا يزال الحوار دائراً حتى الآن حول علاقة الإسلام بالانتماء والنظام السياسى بين من يسعى إلى إحداث القطيعة التامة بينهما (كما فى كتابات **فرج فوده وفؤاد زكريا ومحمد سعيد العشماوى ورفعت السعيد**) وبين مفكرين من التيار الإسلامى الذين لا يجيزون هذا الفصل . وتطور الحوار حول هذه القضايا على بعض الأصعدة بشكل إيجابى، خاصة بين التيار القومى والإسلامى وكذلك فى دعوة البعض لفك الاشتباك بين تيار الليبرالية وتيار الإسلام وإحداث نوعًا من التحالف بينهما (كما ينعكس ذلك فى ندوات مركز دراسات الوحدة العربية ، وعلى الأخص الحوار القومى الدينى ، وفى بعض مقالات الدكتور وحيد عبد المجيد بالأهرام) .

ويتبين من عرض المسائل التى كانت محلا للحوار أنها مست قضايا جوهرية وأساسية فى المجتمع، ولم تتناول فقط قضايا فرعية يحتمل الخلاف حولها ويحمد التحاور بشأنها ، وإنما تركز على ما يمكن أن يطلق عليه أسس وأصول وثوابت المجتمع . ومن الغريب أن الكثير من هذه الأصول والثوابت لا يزال الحوار حولها دائرا ولا يزال الكثير من ملفاتها مفتوحًا ، وكأن قرنًا من الزمان ليس كافيًا لرموز الفكر والثقافة فى الأمة؛ لكى يتفقوا على حد أدنى من أرضية قيمية مشتركة تتعلق بمسائل لا يحتمل حسمها الانتظار مثل : الهوية والانتماء والنظام السياسى ومصدر القيم وغيرها من القضايا الحيوية . ويتبين من أطراف وشكل الحوار تعدد التسميات التى أطلقت على المشاركين فيه . فعلى مدار القرن دار الحوار بين أنصار القديم والجديد ، والمقلدين والمجددين (حتى داخل التيار الواحد) ، والمتفرنجين والإصلاحيين ، بين ممثلى التيار القطرى والقومى والماركسى والإسلامى . وفى كثير من الأحيان تحاورت أطراف التيار الواحد فيما بينها ، ولم يكن التيار الإسلامى هو دائما التيار النقيض الوحيد فى تلك الحوارات . أما عن شكل وتقاليد الحوار ، فإن الحوارات التى دارت على مدار القرن أخذت أشكالاً متعددة ما بين سجالات فكرية على صفحات الجرائد والمجلات ، وكتب وكتب مضادة ـ وهو الشكل الغالب ـ إضافة إلى المناظرات المباشرة بين ممثلى تيارات فكرية معينة (لعل أشهرها حديثا المناظرة بين أنصار

الدولة المدنية وأنصار الدولة الدينية) ، والندوات الحوارية . كما أخذ الحوار فى كثير من الأحيان شكلاً ثنائيًا على هيئة سجال فكرى حول قضية معينة بين طرفين مفردين ، وفى أحيان أخرى يكون الحوار من الاتساع بحيث يشارك فيه عدد كبير من الأطراف ، ثم ينتهى بعد عدة مقالات ، دون تحديد لما أتفق عليه أو متابعة لما اختلف حوله ، ودون معرفة الخطوة التالية للحوار . وتثير هذه الملاحظة مسألة الهدف من الحوار . ليس من المبالغة القول أن كثير من الحوارات أو أن الحوار بشكل عام كثقافة وتقاليد فَقَدَ هدفه الرئيسى ، وهو عرض وجهة النظر المخالفة والاستعداد لتفهم وتقدير أسباب الاختلاف ومحاولة الالتقاء حول حد أدنى من النقاط المشتركة ؛ وذلك لأنه لا يمكن الوصول للحل الأمثل دون سدّ نواقص رأى أو رؤية من خلال رأى مغاير أو رؤية مغايرة . وتحول إلى معارك شخصية الهدف منها تحقير وجهة النظر الأخرى والحط من شأن صاحبها ، وإلى معارك وحروب أيديولوچية طاحنة تعكس حالة من الصراع والتنازع بين التيارات المتحاورة ، يتم خلالها ممارسة الإدانة والتكفير والتحقير من قبل الطرفين "المتحاورين" ، الأمر الذى يجعل من الحوار وسيلة ليست للتقريب والتآلف ، وإنما لتكريس القطيعة والصراع وتأكيد عدم الثقة بين التيارات الفكرية المتحاورة فى المجتمع . ومن الواضح أن إرث القرن الماضى من الحوارات كان مثقلا ثقل ما حمله هذا القرن من أحداث وتحولات وإحباطات .

* * *

المصادر

١ ـ أتوجه بالشكر الوفير للباحثتين المساعدتين أ. آمال الشيمى ، وأ. أسماء عبد الرازق لمساهمتهما القيمة فى هذا البحث .

٢ ـ محمد محمد حسين ، الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر ، الجزء الثانى ، من قيام الحرب العالمية الأولى إلى قيام الجامعة العربية ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٦ ، ص ـ ١٩٠ ـ ٢١١ ، وانظر أيضا ، محمد رشيد رضا ، محاورات المصلح والمقلد ، القاهرة ، مطبعة المنار ، ١٩٠٦ .

٣ ـ المنار ، المجلد الخامس ، الجزء التاسع ، ص ٣٣٨ ـ ٣٤٣ .

٤ ـ محمد محمد حسين ، الاتجاهات الوطنية ، ج٢ ، مرجع سابق ، ص ـ ٢٥٦ ـ ٢٨٧ .

٥ ـ المنار ، المجلد ٧ ، الجزء ١١ ، ص ـ ٤٢٧ ـ ٤٢٨ .

٦ ـ محمد محمد حسين ، الاتجاهات الوطنية ، ج٢ ، مرجع سابق ، ص ـ ٢٥٦ ـ ٢٨٧ .

٧ ـ "شيخ الأزهر يعترض على القبعة" ، الأهرام ١٢/ ١٠/ ١٩٥٢ .

٨ ـ حول هذا السجال انظر ، "الطربوش لا يصلح غطاء للرأس" ، الأهرام ٩/ ٩/ ١٩٥٢ ، "تجار الطرابيش يدافعون عن الطربوش" ، الأهرام ١٣/ ٩/ ١٩٥٢ ، "القبعة بدلاً من الطربوش" الأهرام ٩/ ١٠/ ١٩٥٢ ، حافظ محمود ، "الدين والسياسة والقبعة" ، الأهرام ١٦/ ١٠/ ١٩٥٢ ، إبراهيم الدسوقى أباظة ، "دفاع عن الطربوش" ، الأهرام ١٨/ ١٠/ ١٩٥٢ ، محمد فرحات ، "القبعة أم الطربوش؟ : رأى الإمام محمد عبده" ، الأهرام ١٩/ ١٠/ ١٩٥٢ ، عبد الفتاح السيد ، "الطربوش بين الأمس واليوم" ، الأهرام ٣٠/ ١٠/ ١٩٥٢ ، عبد المحسن السهلى ، "الطربوش هل هو زى خاص بالمسلمين" ، الأهرام ١٧/ ١١/ ١٩٥٢ .

٩ـ محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية، ج٢، مرجع سابق، ص ـ ٢٧٢ .
١٠ـ المرجع السابق، ص ـ ٢٧٣ .
١١ـ المرجع السابق، نفس الصفحة .
١٢ـ المرجع السابق ص ٢٧٧ـ٢٨٧ .
١٣ـ أنور الجندى، المعارك الأدبية فى النثر والثقافة واللغة والقومية العربية، القاهرة: مطبعة الرسالة، ١٩٦٦، ص ـ ٤٠٧.
١٤ـ المرجع السابق، ص ـ ٤٣٠ـ٤٣٣ .
١٥ـ المرجع السابق ، ص ـ ٤٣٤ .
١٦ـ المرجع السابق ، ص ـ ٤٥١ـ٤٦٤ .
١٧ـ المرجع السابق ، ص ـ ٤٤١ـ٤٥٠ .
١٨ـ المرجع السابق، هامش ص ـ ٤٥٠ .
١٩ـ المرجع السابق ، ص ـ ٥٥٩ـ٥٦٥ .
٢٠ـ المرجع السابق ، ص ـ ٥٦٦ـ٥٧٧ .
٢١ـ المرجع السابق ، ص ـ ٥٧٨ـ٥٩٣ .
٢٢ـ المرجع السابق ، ص ـ ٦٣٧ـ٦٧٦ .
٢٣ـ المنار، م ٣٠ ، ج٢، ١٩٢٩ ص ـ ١١٥ .
٢٤ـ محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية، ج٢، مرجع سابق، ص ـ ٢٦١ـ٢٦٣ .
٢٥ـ محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية ، الجزء الأول، من الثورة العرابية إلى قيام الحرب العالمية الأولى، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٩٨٦، ص ٢٩٣ . وانظر كتاب محمد جلال كشك ، جهالات عصر التنوير: قراءة فى فكر قاسم أمين وعلى عبد الرازق ، القاهرة : مكتبة التراث الإسلامى ، ١٩٩٠ .
٢٦ـ المنار، م ٢، ج ١٨، ١٥/ ٧/ ١٨٩٩ .
٢٧ـ المنار، م ٢، ج ٢٤، ٢٦/ ٨/ ١٨٩٩ .
٢٨ـ المنار، م ١٨، ج ٣، ١٩١٦ ص ـ ٢٢٧ـ٢٣٣ .
٢٩ـ المنار، م ٣٠ ، ج٧، ، ص ـ ٥٣٥ـ٥٤٥ .
٣٠ـ المنار، م ٣٠ ، ج٨، ص ـ ٦١٠ـ٦٢٤ .
٣١ـ عبد الحميد حمدى إبراهيم وشفيق حنين تادرس، البلاغ الأسبوعى، أعداد ١٧/ ٧/ ١٩٢٩، ٧/ ٨/ ١٩٢٩، ١٤/ ٨/ ١٩٢٩.
٣٢ـ د. نوال السعداوى ود. هبه رءوف عزت ، المرأة والدين والأخلاق ، سلسلة حوارات لقرن جديد، بيروت : دار الفكر ، ٢٠٠٠ من الإشكاليات المتعلقة بالمرأة والتى أثارت جدالا كبيراً: إشكالية تولى المرأة القضاء والتى ما زالت مستمرة الى يومنا هذا بين مؤيد (أمثال: د. حمدى زقزوق، د. عبد المعطى بيومى، محمد رأفت عثمان ، إسماعيل الدفتار) وبين رافض (أمثال: د. إبراهيم هلال ود. احمد محمود كريم) وبين آراء لم تتبلور بعد وهى بالأخص آراء رجال الدين (أمثال: الشيخ نصر فريد واصل، والشيخ محمد سيد طنطاوى) .
٣٣ـ المنار، م ١ ، ١٨٩٩، ص ٥٦ـ٦١ .
٣٤ـ المنار، م٥، ج٣ ، ص ـ ١١٠ـ١١٤، ج٤ ص ـ ١٤٩ـ١٥٣، ج٥ ص ـ ١٩٣، ج٨ ص ـ ٣٠٨ـ٣١٢.
٣٥ـ المنار، م٦، ج١٣، ص ـ ٥١٧ـ٥٢١، ٢٢/ ٩/ ١٩٠٣ .
٣٦ـ "المدارس المصرية لا تربى رجالا مستقلين: رد على المقتطف"، المنار، م٦، ج١٥، ص ـ ٦٠٢ـ٦٠٦.

٣٧ ـ نبوية موسى، البلاغ الأسبوعي، ١٥/ ٤/ ١٩٢٧، ص ـ ٢٧ ـ ٢٩.
٣٨ ـ مصطفى غلاب، البلاغ الاسبوعي، ٦/ ٥/ ١٩٢٧، ص ـ ٨ ـ ٩.
٣٩ ـ المنار، م ٥، ج ١٣، ص ـ ٥١١ ـ ٥١٤.
٤٠ ـ الاتجاهات، ج ٢، ص ـ ٢٦٧ ـ ٢٧٥.
٤١ ـ عن الحوار حول مجانية التعليم في ذلك الوقت: محمود العزب موسى، "طه حسين يهدي الشعب مجانية التعليم"، الأهرام ١٣/ ١/ ١٩٥٠، أحمد الصاوي محمد، "مجانية التعليم وأثرها على المستوى الاجتماعي للفرد"، الأهرام ٢٧/ ٢/ ١٩٥٠، محمد على عامر، "مجانية التعليم وتكافؤ الفرص"، الأهرام ٣٠/ ١/ ١٩٥٠، عبد اللطيف بدوي، "مجانية التعليم بين التفاؤل والتشاؤم"، الأهرام ١٣/ ٢/ ١٩٥٠، زهير صبري، "مجانية التعليم: ليكن التعليم الابتدائي إجبارياً"، الأهرام ١٤/ ٢/ ١٩٥٠، "إرجاء تشريع مجانية التعليم لدراسة أعبائه المالية"، الأهرام ٢/ ٥/ ١٩٥٠، "طه حسين يعلن: نحن في عصر لن يباع فيه التعليم"، الأهرام ٨/ ٥/ ١٩٥٠، "طه حسين يقرر التعليم للجميع"، الأهرام ٨/ ٨/ ١٩٥٠، "طه حسين يقول: أصبح التعليم حقًا مباحًا فمتى يصبح حقًا ممكنًا؟"، الأهرام ١٣/ ٨/ ١٩٥٠، راشد البراوي، "الشعب يسأل القادرين والأغنياء متى يصبح التعليم حقًا ممكنًا؟"، الأهرام ١٩/ ٨/ ١٩٥٠، أحمد عطية الله، "قصة مجانية التعليم"، الأهرام ١٧/ ٨/ ١٩٥٠، طه حسين، "التعليم حق طبيعي لكل إنسان"، الأهرام ٢٣/ ٨/ ١٩٥٠.
٤٢ ـ محمد غلاب "حول تعميم الثقافة"، الأهرام ٦/ ٤/ ١٩٦٢، محمد الخفيف، "الثقافة العامة سلاحنا في معركة الفكر العالمي"، الأهرام ٢٨/ ٥/ ١٩٦٢، محمد عطا، "مشكلات تطوير الثقافة الوطنية"، الأهرام ١٩/ ٨/ ١٩٦٢، محمد فتحي الشنيطي، "دور الثقافة في المجتمع الاشتراكي"، الأهرام ١٣/ ٩/ ١٩٦٢، أحمد فارس، "قضايا التربية والتعليم: الثقافة الوطنية وتعليم اللغات الأجنبية"، الأهرام، ٢٢/ ٩/ ١٩٦٢.
٤٣ ـ انظر سلسلة مقالات مايسة عبد الرحمن في الأهرام بدءاً من ٢٨/ ٣/ ١٩٩٣.
٤٤ ـ انور الجندي، المعارك الأدبية، مرجع سابق، ص ـ ١٩٩ ـ ٢١٨.
٤٥ ـ السياسة الأسبوعية ص ـ ٣٦٠.
٤٦ ـ السياسة الأسبوعية ص ـ ٣٧٣.
٤٧ ـ الهلال، فبراير ١٩٠٢ ص ـ ٣٢١.
٤٨ ـ مما كتب في الحوار حول اللغة العربية: إبراهيم عطايا، "بين الفصحى والعامية"، الأهرام ٣/ ٣/ ١٩٥٠، وعمر عبد العال يوسف، "الحديث بالعربية الفصحى بين الاستخفاف والتكلف"، الأهرام ١٤/ ٥/ ١٩٥٠، وأحمد صفوت، "اللغة الفصحى واجب إحياؤها"، الأهرام ١٩/ ٥/ ١٩٥٠، وعلى الجندي، "بين الفصحى والعامية"، الأهرام ٢٣/ ٥/ ١٩٥٠، ومحمود تيمور، النزاع من بين الفصحى والعامية في الأدب المصري الحديث، الهلال، ج ٩، م ٤١، ص ١١٨٥، ١٩٩٣ انظر أيضا محمد محمد حسين، حصوننا مهددة من داخلها، سوريا: مؤسسة الرسالة، ط ٧، ١٩٨٢. وقد صدرت الطبعة الاولى من الكتاب في ١٩٦٧.
٤٩ ـ إبراهيم عبدالقادر المازني، قبض الريح، القاهرة، دار الشعب، ١٩٧١.
٥٠ ـ محمد محمد حسين، مرجع السابق، ص ـ ٢٣٠ ـ ٢٥٢.
٥١ ـ المرجع السابق، ص ـ ٢٥٣ ـ ٢٧٦.
٥٢ ـ المرجع السابق، ص ـ ٢٧٧ ـ ٢٨٣.
٥٣ ـ المرجع السابق، ص ـ ٢٨٤ ـ ٢٩٤.
٥٤ ـ المرجع السابق، ص ـ ٢٩١ ـ ٢٩٤.

٥٥ ـ الأهرام ٢٠/ ٦/ ١٩٣٩ .
٥٦ـ في تفاصيل المعركة، انظر أنور الجندى، المعارك الأدبية ، مرجع سابق ، ص ـ ١٢٧ ـ ١٣٦ ، وكلا من الجهاد والرسالة أعداد يناير وفبراير ١٩٣٣.
٥٧ ـ في تفاصيل المعركة انظر أنور الجندى، المعارك الأدبية ، مرجع سابق، ص ـ١٣٧ ـ ١٤٦ ، والهلال مجلد (٣٩) وكتاب طه حسين، قادة الفكر ١٩٢٦ ، والمنار، م٢٧، ج٥، أبريل ١٩٢٦ ، والرسالة نوفمبر ١٩٤٣.
٥٨ ـ أنظر التفاصيل في أنور الجندى، المعارك الأدبية، مرجع سابق ، ص ١٦٦ ـ ١٦٩ ، والرسالة ، أعداد يونيو ـ يوليو ١٩٣٧.
٥٩ ـ في معارك أدبية اخرى أثيرت حول كتب غير تلك التى نذكرها في هذا الموضوع، انظر معركة حول كتاب (النثر الفني) بين زكي مبارك وفريد وجدى ولطفى جمعة في المعارك ص ـ٦٠ ـ ٣٦٧، البلاغ ، أعداد أغسطس، وسبتمبر، أكتوبر ١٩٣١ ، معركة حول كتاب (أوراق الورد) بين مصطفى صادق الرافعي ولطفى جمعة وإبراهيم المصرى، في المعارك ص ـ٦٨ ـ ٣٧٢ المساء اعداد شهرى أبريل ـ ويوليو ١٩٣١ ، معركة حول كتاب (ثورة الادب) بين فريد وجدى والدكتور هيكل، في المعارك ص٧٣ ـ ٣٨٣، الأهرام يونيو ـ يوليو ١٩٣٣ ، معركة حول كتاب (مع المتنبى) بين محمود شاكر وطه حسين، في المعارك ص ـ٨٤ـ ٣٨٧، البلاغ فبراير ١٩٣٧ ، معركة حول كتاب (مستقبل الثقافة في مصر) بين طه حسين وساطع الحصر وزكي مبارك، في المعارك ص ٣٨٨ ـ ٤٠٣ ، الرسالة أعداد يوليو وأغسطس ١٩٣٩.
٦٠ ـ أنور الجندى، المعارك الأدبية، مرجع سابق، ص ٣١٣ ـ ٣١٧.
٦١ ـ المرجع السابق، ص ـ٣١٨ـ ٣٢٨، في تفاصيل المعركة انظر أيضا جريدة السياسى اليومية أعداد شهرى أغسطس وسبتمبر ١٩٢٥. وحول المعارك الفكرية التى نشبت حول كتاب على عبد الرازق، انظر، محمد عمارة، معركة الإسلام وأصول الحكم، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩.
٦٢ ـ في تفاصيل المعركة التى وصلت الى خطاب سعد زغلول واستجوابات البرلمان في امرها، انظر أنور الجندى، المعارك الأدبية، مرجع سابق، ص ـ٣٢٩ ـ ٣٥٩، والأهرام نوفمبر ١٩٢٦ ، والسياسة ، وكوكب الشرق اعداد اشهر مارس وحتى سبتمبر ١٩٢٦.
٦٣ ـ الأهرام ٣/ ٣/ ١٩٩٠ .
٦٤ ـ الأهرام ٧/ ٣/ ١٩٩٠ .
٦٥ ـ النور ١٤/ ٣/ ١٩٩٠ .
٦٦ ـ في الحوار حول كتاب "آيات شيطانية" لسلمان رشدى، انظر عل سبيل المثال: روزاليوسف ٢٧/ ٢/ ١٩٨٩ ، الأهرام ١/ ٣/ ١/ ١٩٨٩ ، المصور ٢٤/ ٢/ ١٩٨٩، المصور ٣/ ٣/ ١٩٨٩ ، الأهرام ٢٨/ ٢/ ١٩٨٩، الوفد ٢٤/ ٢/ ١٩٨٩ ، الأهرام ٢٧/ ٢/ ١٩٨٩، الأهرام ٣/ ٣/ ١٩٩٠.
٦٧ـ اللواء الإسلامى ٩/ ١/ ١٩٩٢ .
٦٨ ـ الأهالى ٨/ ١/ ١٩٩٢ .
٦٩ ـ الأخبار ١٠/ ١/ ١٩٩٢ .
٧٠ ـ انظر في ذلك : ـ الأهرام أعداد (٣/ ٣/ ١٩٩٠ ـ ٢٧/ ١٢/ ١٩٩١ ـ ١/ ١/ ١٩٩٢ ـ ٢٨/ ٣/ ١٩٩٠ ـ ٧/ ٣/ ١٩٩٠) ـ الجمهورية، ٣١/ ٣/ ١٩٩٠ ـ الوفد، ٣/ ١/ ١٩٩٢ ـ اللواء الإسلامى، ٣/ ١/ ١٩٩٢ ـ النور، ١٤/ ٣/ ١٩٩٠ ـ الأخبار أعداد (٢١/ ٣/ ٩٠ ـ ١٠/ ١/ ١٩٩٢) ـ الأهالى أعداد (١/ ١/ ١٩٩٢ ـ ٨/ ١/ ١٩٩٢).
٧١ ـ النور ٣/ ٧/ ١٩٩١ .
٧٢ ـ المصور ٣/ ٣/ ١٩٨٩ .
٧٣ ـ الأهالى، ٧/ ٤/ ٩٣ ـ ١٤/ ٤/ ٩٣ ـ ١٣/ ٤/ ١٩٩٣.
٧٤ ـ أكتوبر ٢٥/ ٧/ ١٩٩٣ .

٧٥ ـ لطفى الخولى ، الأهرام ٧/ ٤/ ١٩٩٣ .
٧٦ ـ عقيدتى ، ٦/ ٤/ ٩٣ ـ ٢٧/ ٤ ، الحقيقة ، ١/ ٥/ ٩٣ ، الوفد ، ٨/ ٤/ ٩٣ انظر أيضا كتاب محمد جلال كشك ، قراءة فى فكر التبعية : الرد على سلامة موسى ، وعلى عبد الرازق ، ونصر حامد أبو زيد ، والعشماوى ، القاهرة ، مكتبة التراث الإسلامى ، ١٩٩٤ .
٧٧ ـ آفاق عربية ، ٢٤/ ٤/ ١٩٩٧ .
٧٨ ـ د . عبد الوهاب المسيرى ود . عزيز العظمة ، العلمانية تحت المجهر ، سلسلة حوارات القرن الجديد ، بيروت دار الفكر ، ٢٠٠٠ . انظر أيضا على سبيل المثال : طارق البشرى ، الحوار الإسلامى العلمانى ، القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩٦ ، و "مصر بين الدول الدينية والمدنية" ، مناظرة بمعرض القاهرة الدولى للكتاب ، إدارة المناظرة د . سمير سرحان ٨/ ١/ ١٩٩٢ ، الشيخ محمد الغزالى ، مأمون الهضيبى ، محمد عمارة ، فرج فوده ، محمد خلف الله . وعن الجدل حول انظر أيضا ، فرج فودة ، حوار حول العلمانية ، القاهرة ، دن ، دت ، فؤاد زكريا ، الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة ، القاهرة : دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ، ١٩٨٦ ، وغالى شكرى ، أقنعة الإرهاب : البحث عن علمانية جديدة ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٢ ، وفهمى هويدى ، المفترون : خطاب التطرف العلمانى فى الميزان ، القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩٦ ، يوسف القرضاوى ، الإسلام والعلمانية وجها لوجه : رد على فؤاد زكريا وجماعة العلمانيين ، تونس ، الطباعة الحديثة ، ١٩٩٥ ، ومحمد جلال كشك . قراءة فى فكر التبعية : الرد على سلامة موسى وعلى عبد الرازق ونصر حامد أبو زيد والعشماوى ، القاهرة : مكتبة التراث الإسلامى ، ١٩٩٤ وحول أهم ما صدر عن العلمانية ، انظر محيى الدين عطية ، "العالمانية : ببليوغرافيا منتقاة" ، إسلامية المعرفة ، سنة ٢ ، عدد ٥ ، يوليو ١٩٩٦ .
٧٩ ـ د . عبد الرازق عيد ود . محمد عبد الجبار ، الديموقراطية بين العلمانية والإسلام ، سلسلة حوارات لقرن جديد ، بيروت : دار الفكر ١٩٩٩ يشير الدكتور عبد الرزاق الى حوارات أخرى قديمة حول ذات المعنى بين محمد عبده وفرج انطون ص ٥٥ ـ ٤٨ فى نفس الحوار ، انظر على سبيل المثال : ـ د . فؤاد زكريا ، العلمانية ضرورة حضارية ، قضايا فكرية ، الكتاب الثامن ، أكتوبر ١٩٨٩ د . حسن حنفى ، الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية فى وجداننا المعاصر ، فى كتاب الديموقراطية وحقوق الإنسان ، مركز الدراسات والوحدة العربية ، ط٢ ، ١٩٨٦ ، والبرت حورانى ، الفكر العربى فى عصر النهضة (١٧٩٨ ـ ١٩٣٩٩ ، ترجمة كريم زغلول ، بيروت دار النهار للنشر ، : ١٩٧٧ ، وعلى عبد الرازق ، الإسلام وأصول الحكم ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٢ ، ووحيد عبد المجيد ، الديموقراطية فى الوطن العربى ، مجلة المستقبل العربى ، العدد ١٣ ، آب ١٩٩٠ ، ود . محمد عبد الجبار ، الديموقراطية ، صحيفة البديل الإسلامى ، ٢٠ حزيران ١٩٩١ ، وعلى خليفة الكوارى ، مفهوم الديموقراطية المعاصرة ، مجلة المستقبل العربى ، العدد ١٦٨ فبراير ١٩٩٢ ، والشيخ محمد مهدى شمس الدين ، حوار حول العلمانية والشورى والديموقراطية ، منبر الحوار ، العدد ٣٤ ، ١٩٩٤ .
٨٠ ـ حول الحوار عن الربا والفائدة ، انظر على سبيل المثال ، سيد قطب ، تفسير آيات الربا ، دار الشرق : القاهرة ، بيروت : ١٩٨٣ ، تقرير مجلس الفكر الإسلامى الباكستانى : إلغاء الفائدة من الاقتصاد ، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامى ، جامعة الملك عبد العزيز ، جده : ط٢ ، ١٩٨٤ ، أبو الأعلى المودودى ، الربا ، مؤسسة الرسالة ، بيروت : ١٩٧٩ ، محمد نجاة الله صديقى ، لماذا المصارف الإسلامية؟ ، ترجمة رفيق يونس المصرى ، فى كتاب قراءات فى الاقتصاد الإسلامى ، جامعة الملك عبد العزيز ، جدة ١٩٨٧ ، محمد عمر شابرا ، نحو نظام نقدى عادل ، ترجمة سيد محمد سكرن ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، واشنطن ، ط٢ ، ١٩٩٠ ، محمد الغزالى ، الوسيط ، تحقيق أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر ، القاهرة : دار السلام ، القاهرة : ١٩٩٧ ، طارق الجمعى ، أفكار ماركسية فى الميزان ، الاتحاد الدولى للبنوك الإسلامية ، ١٩٨٠ ، د . رفعت سعيد العوضى ، منهج الادخار والاستثمار فى الاقتصاد الإسلامى ، ١٩٨١ ، د . حسن العنانى ،

سبب تحريم الربا وعلاقتة بوظيفة المال، مطابع الاتحاد الدولى للبنوك الإسلامية ، عيسى عبده إبراهيم، الربا فى الإسلام وفى النظريات الاقتصادية الحديثة، الدار الكويتية، الكويت : بيت التمويل الكويتى ١٩٦٠ . رفيق يونس المصرى ود. محمد رياض الأبرش، الربا والفائدة: دراسة اقتصادية مقارنة. سلسة حوارات لقرن جديد، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٩ .

٨١ ـ د. رضوان السيد ود. عبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسى العربى، سلسة حوارات لقرن جديد، بيروت، دار الفكر ٢٠٠.

٨٢ ـ د. محمد سعيد رمضان البوطى ود. طيب تيزينى، الاسلام والعصر: تحديات وافاق، سلسلة حوارات لقرن جديد ، بيروت: دار الفكر ، ط ٢ ، ١٩٩٩ .

٨٣ ـ فى هذا الحوار، انظر على سبيل المثال : د. جمال عطية ، ود. وهبه الزحيلى ، تجديد الفقه الاسلامى ، سلسة حوارات لقرن جديد، بيروت: دار الفكر ٢٠٠٠ ، إقبال بركة، "قضايا إسلامية: الاجتهاد، المعاصرة، الشرعية" حوارات طويلة مع (١٣) مفكراً وعالماً إسلامياً بدأتها على صفحات "صباح الخير" منذ عام ١٩٨١ ، شارك فيها مصطفى محمود، أحمد حسن الباقورى، زكى نجيب محمود، عبد الرازق نوفل، طارق البشرى ، احمد كمال ابو المجد، فرج فودة، محمد سعيد العشماوى وغيرهم، القاهرة: روزاليوسف، ١٩٨٧ ، د. على جمعة، قضية تجديد أصول الفقه، دار الهداية: القاهرة ١٩٩٣ ، د. يوسف القرضاوى، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، دار التوزيع والنشر الاسلامية ١٩٩٤ ، عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه، الكويت: دار القلم، ط٣، ١٩٧٢ ، الإمام الشاطبى، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبى، المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، ١٩٩٠ ، محمد مهدى شمس الدين، الاجتهاد فى الإسلام، مجلة الاجتهاد، العدد التاسع، السنة الثالثة ١٩٩٠ ، طه عبد الرحمن، تجديد المنهج فى تقويم التراث، المركز الثقافى العربى، رباط ـ بيروت، ط٢، د. ت ، محمد عابد الجابرى، بنية العقل العربى، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فى الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط٣، ١٩٩٠ ، د. احمد الريسونى ود. محمد جمال باروت، الاجتهاد (النص، الواقع، المصلحة)، سلسة حوارات لقرن جديد ، بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٠.

٨٤ ـ محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص ١٨.

٨٥ ـ "الإصلاح الإسلامى"، المنار، ٨/ ٤/ ١٨٩٩ ، العدد ٥ ، ص ٦٥ ـ ٧٢ السنة الثانية .

٨٦ ـ "الاصلاح الإسلامى بعدل القوام او التكافل العام"، المنار، العدد ١ ، السنة ٢، ١٥/ ٤/ ١٨٩٩ ص ٨١ ـ ٨٨.

٨٧ ـ رشيد رضا، "استنهاض همم"، المنار، عدد ١ ، السنة ٢، ٥/ ٨/ ١٨٩٩ ص ٣٢٩ ـ ٣٣٢.

٨٨ ـ رشيد رضا، "ربنا انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا"، المنار، م الاول، ص ٢٨ ـ ٣٣/ ٦٣٣ ـ ٤٩/ ٦٥٥ ـ ١٧/ ٦٨١ ـ ٦٩٦/ ٧٠٤ ـ ٢٢/ ٧٣ ـ "الاصلاح المطلوب" ص ٧٤٠ ـ ٧٥، الإصلاح الدينى المقترح على مقام الخلافة الإسلامية" ص ـ ٦٤ ـ ٧٧١/ ٨٨ ـ ٧٩٤.

٨٩ ـ "الجامعة الإسلامية وآراء كتاب الجرائد فيها"، المنار، عدد٢٢، السنة٢، ١٢/ ٨/ ١٨٩٩ ص ٦٤ ـ ٧٧١/ ٨٨ ـ ٧٩٤.

٩٠ ـ محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية، ج١ ، مرجع سابق، ص ٢١ .

٩١ ـ المرجع السابق ، نفس الصفحة .

٩٢ محمد رشيد رضا، "الدين والدولة او الخلافة والسلطنة"، المنار، م١٩، ج ٢٣، ٢/ ٨/ ١٨٩٩ص ـ ٥٣ ـ ٣٦٠.

٩٣ ـ المنار، رشيد رضا، تحريف الكلام عن مواضعه، عدد ٢٥ ، السنة٢، ٢/ ٩/ ١٨٩٩ص ـ ٨٥ ـ ٣٩١ .

٩٤ ـ "محاورة فى دعوى ضرر الدين والجامعة الإسلامية، المنار، م الاول، ص ـ ٢٨٤ .

٩٥ ـ "الجامعة الإسلامية"، المنار، م١٠ ، ج٣ ، ص ٢٠٠ ـ ٢١٤ .

٩٦ ـ الانقلاب العثماني الميمون بخلع عبد الحميد (رأى جرائد مسلمي الهند فيه)، المنار، م١٢، ج٤، ص٢٩٧ـ ٣١٤.

٩٧ ـ الانقلاب الميمون وأثر السلطان عبد الحميد في الدولة ومقاومته للدستور (استدراك على المنار)، المنار، م١٢، ج٥، ص٤٠٠ ـ ٣٤٩.

٩٨ ـ الانقلاب العثماني الميمون ورأى صاحب جريدة الوطن الهندية فيه وفي عبد الحميد خان، المنار، م١٢، ج٦، ص ٤٥٠ ـ ٤٧٢.

٩٩ ـ المنار، م١٤، ج١، ص ٤١ ـ ٦٧ : مقالات، (جريدة العلم : مدرسة التبشير الاسلامى/ ما وراء الحجاب).

١٠٠ ـ "اليد القوية فى مصر" البلاغ الأسبوعى، ١٩/ ٦/ ١٩٢٩، ص ١٦، "الدعاية الوزارية فى انجلترا" البلاغ الأسبوعى، ٢٦/ ٦/ ١٩٢٩، ص ١٦، "كتاب ردا على كتاب" البلاغ الإسبوعى، ١٠/ ٧/ ١٩٢٩، ص١٦.

١٠١ ـ "اليد القومية فى مصر" البلاغ الاسبوعى، ١٩/ ٦/ ١٩٢٩، ص١٦، "الدعاية الوزارية فى انجلترا" البلاغ الأسبوعى، ٢٦/ ٦/ ١٩٢٩، ص ١٦، "كتاب ردا على كتاب" البلاغ الأسبوعى، ١٠/ ٧/ ١٩٢٩، ص ١٦.

١٠٢ ـ من أمثلة ذلك، عبد الملك عودة، "الديموقراطية والاشتراكية فى الميثاق الوطنى"، الأهرام ٢٣/ ٤/ ١٩٦٢، "المتناقضات والعمل الديموقراطى فى الوحدة الوطنية"، الأهرام ١٥/ ٧/ ١٩٦٢، طعيمة الجرف، "الديموقراطية بين الرأسمالية والاشتراكية"، الأهرام ٢/ ٨/ ١٩٦٢، محمد عصفور، "مصالح الشعب بين الاشتراكيين والديموقراطيين"، الأهرام ٢٣/ ٨/ ١٩٦٢، محمد أنيس، "الديموقراطية داخل التنظيم الشعبى وخارجة"، الأهرام ١٠/ ١٢/ ١٩٦٢، لطفى الخولى، "كيف تكون الديموقراطية فى مجتمعنا المعاصر؟"، الأهرام ٢٩/ ١٢/ ٦٢.

١٠٣ ـ لطفى الخولى، "لماذا؟ وكيف؟ والى أين؟ ثورة الأيام الأربعة المجيدة (حول صدور القوانين الاشتراكية)" الأهرام ٣٠/ ٧/ ١٩٦١، و"التقدمية وقوانين الأيام الأربعة الجديدة"، الأهرام ٣١/ ٧/ ١٩٦١، عبد الرازق حسين، "كيف نقيم التوازن بين رئتى المجتمع" الأهرام ٤/ ٥/ ١٩٦١، "فى طريق المجتمع الاشتراكى"، الأهرام ١٥/ ٧/ ١٩٦١، ، "صحيفة أمريكية تشيد بالقرارات الاشتراكية فى مصر"، الأهرام ٣٠/ ٧/ ١٩٦١، "التشريعات الثورية الأخيرة لا تتعارض مع الدين"، الأهرام٣٠/ ٧/ ١٩٦١، "الثورة الاجتماعية ومسئولية الشعب (حول صدور القرارات الاشتراكية الجديدة)"، الأهرام ٣٠/ ٧/ ١٩٦١.

١٠٤ ـ لطفى الخولى، "الوجه الديموقراطى والوجه الديكتاتورى"، الأهرام ٣٠/ ١٢/ ١٩٦٢.

١٠٥ ـ انظر فى ذلك مقالات : "وزير الإعلام والحق فى تعطيل الصحف"، الأهرام٦/ ٦/ ٦٢، "الأسباب الحقيقية لإغلاق الجريدتين فى دمشق"، الأهرام ١٠/ ١٠/ ٦٢، "ضوء الحقيقية وسط الظلام فى سوريا"، الأهرام ١١/ ١٠/ ٦٢، "مذكرة من صلاح البيطار إلى القوس: حكومة دمشق فضحت نفسها بإغلاق الصحف الحرة"، الأهرام ٢٧/ ١٠/ ٦٢.

١٠٦ ـ من المقالات التى عبرت عن أزمة الصحافة فى لبنان: "أزمة بين الصحافة والحكومة"، الأهرام ٢٨/ ٥/ ٦٤، "البرلمان اللبنانى يقر تعطيل الصحف"، الأهرام، ١/ ٦/ ٦٤، "استقالة نقيب الصحفيين احتجاجا على تقيد الصحافة"، الأهرام ٣/ ٣/ ٦٤، "رأى الأهرام : حرية الصحافة فى لبنان"، الأهرام ٣/ ٦/ ٦٤، "رأى الأهرام: تناقض غريب (حول إغلاق الصحف فى لبنان)"، الأهرام ٢٢/ ٦/ ٦٤، جمال العطيفى "دور الصحافة فى البناء الاشتراكى للمجتمع"، الأهرام ١٧/ ٤/ ٦٤، "رأى الأهرام: الصحافة والنقد" الأهرام ١١/ ٦/ ٦٤، "محمد الخفيف، الصحافة وحق النقد"، الأهرام ٢٨/ ٦/ ٦٤، "دور الصحافة فى خدمة المجتمع المتكامل"، الأهرام ١١/ ٧/ ٦٤، عبد القادر القط، "الدوائر المغلقة فى الصحافة

ومشكلة النقد المريض"، الأهرام ١٤/ ٧/ ٦٤.

١٠٧ ـ حول حوارات الدستور والميثاق الوطني انظر، لطفي الخولي، "أضواء على معركة الدستور بالمغرب"، الأهرام ٨/ ١٢/ ٦٤، أحمد فتحي بيهم، "حاجتنا الى محكمة دستوريه عليا لضمان تطبيق الميثاق"، الأهرام ٧/ ٦/ ٦٤، لويس عوض، "تأملات في الميثاق"، ملحق الأهرام ٨/ ٦/ ٦٤، الأهرام ٩/ ٦/ ٦٤، "رأى الأهرام: المناقشة الشعبية لمشروع الميثاق"، سعيد خيال، "آراء في الميثاق (حول نظام العمد وأهمية إلغائه)"، الأهرام ٩/ ٦/ ٦٤، لطفي الخولي، الواقع الذى نبت فيه الميثاق"، الأهرام ١١/ ٦/ ٦٤، و"تحقيق: مناقشات مشروع الميثاق الوطني في كل مكان"، الأهرام ١٣/ ٦/ ٦٤.

١٠٨ ـ محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية، ج١، مرجع سابق، ص٦٢ ـ ٦٦.

١٠٩ ـ المرجع السابق، ص ٨٢ ـ ٩٠.

١١٠ ـ المرجع السابق، ص ١٤٦ ـ ١٧٤.

١١١ ـ المرجع السابق، ص ١١٣ ـ ١٢٤ .

١١٢ ـ المنار، م٣١، ج٦، ص ـ٤٦٥ ـ ٤٧٤.

١١٣ ـ أنور الجندي، المعارك الأدبية، مرجع سابق، ص ـ١٧ ـ ٦٩.

١١٤ ـ عبد القادر حمزة، "مكان مصر من العرب والقومية العربية"، البلاغ ١٣/ ٩/ ١٩٣٣.

١١٥ ـ "رأى طه حسين في العرب: رد طه حسين"، كوكب الشرق ٩/ ٩/ ١٩٣٣.

١١٦ ـ زكي إبراهيم، "ثقافة مصر يجب أن تكون مصرية"، البلاغ ١٢/ ٩/ ١٩٣٣.

١١٧ ـ فتحي رضوان، "لا فرعونية ولا عربية بعد اليوم"، البلاغ ١٩/ ٩/ ١٩٣٣.

١١٨ ـ زكي مبارك، "الثقافة العربية والثقافة الفرعونية"، البلاغ ٢٢/ ٩/ ١٩٣٣.

١١٩ ـ محمد كامل حسين، "لا فرعونية ولا عربية"، كوكب الشرق، ٢/ ١٠/ ١٩٣٣١.

١٢٠ ـ عبد الرحمن عزام، "أليست مصر عربية"، البلاغ ٢٩/ ٨/ ١٩٣٣.

١٢١ ـ محمد خياط الفلسطيني، البلاغ ٩/ ٨/ ١٩٣٣.

١٢٢ ـ إبراهيم المازني، "مصر والعرب"، البلاغ ٩/ ٩/ ١٩٣٣.

١٢٣ ـ محب الدين الخطيب، "القومية العربية ومكانة مصر منها"، البلاغ ١٢/ ٩/ ١٩٣٣.

١٢٤ ـ عبد الله عفيفي، "ثقافة مصر هل تكون عربية أم فرعونية"، البلاغ ١٦/ ٩/ ١٩٣٣, عبد الله عفيفي، "ثقافة مصر هل تكون عربية أم فرعونية"، البلاغ ١٦/ ٩/ ١٩٣٣.

١٢٥ ـ علي الجندي، "مصر عربية ولن تكون غير ذلك"، البلاغ ٢٧/ ٩/ ١٩٣٣.

١٢٦ ـ سعيد حيدر، "عربية مصر"، البلاغ ١٠/ ٩/ ١٩٣٣ .

١٢٧ ـ محمود سيف الدين الإيراني، السياسة الأسبوعية ٣/ ٢/ ١٩٣٣.

١٢٨ ـ أنور الجندي، المعارك الأدبية، مرجع سابق، ص ٥٦ ـ ٥٧.

١٢٩ ـ ساطع الحصري، "مصر والعروبة من ساطع الحصري إلى طه حسين"، مجلة الاسلام ١٩/ ١٢/ ١٩٣٨.

١٣٠ ـ الرد على الدكتور طه حسين: بقلم عربي، مجلة زهرة الشرق ١٣/ ٢/ ١٩٣٩.

١٣١ ـ أنور الجندي، المعارك الأدبية، مرجع سابق، ص ٦٧ ـ ٦٨.

١٣٢ ـ كرم كرم، البلاغ ٢٣/ ١٠/ ١٩٣٣.

١٣٣ ـ هانوتو والإسلام، المنار، م٣، ١٩/ ٦/ ١٩٠٠، ص ـ٢٥٠ ـ ٢٥٣.

١٣٤ ـ هانوتو والإصلاح الإسلامي، المنار، م٣، ٢٨/ ٧/ ١٩٠٠، ص ٣٧ ـ ٣٤٠.

١٣٥ ـ محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية، ج١، مرجع سابق، ص ٢٥ ـ ١٥١.

١٣٦ ـ انظر على سبيل المثال، محمد جلال كشك، مصريون لا طوائف، القاهرة، ١٩٥٠، وسميرة بحر، الأقباط في الحياة السياسية المصرية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٩، وميلاد حنا، نعم أقباط، لكن

مصريون، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٠ ، وطارق البشرى، المسلمون والأقباط في إطار الوحدة الوطنية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠ ، وفيكتور سحاب، من يحمى المسيحيين العرب، بيروت: دار الوحدة، ١٩٨١ ، ووليام سليمان، الشعب الواحد: دراسة في أصول الوحدة الوطنية، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٨٢ ، وفرج فودة وآخرون، الطائفية إلى أين؟، الجيزة: دار المصرى الجديد، ١٩٨٣ ، وأبوسيف يوسف وآخرون، المشكلة الطائفية في مصر، القاهرة: مركز البحوث العربية، ١٩٨٨ ، وفهمى هويدى، مواطنون لا ذميون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٠ ، ورفيق حبيب، المسيحية السياسية في مصر: مدخل إلى التيارات السياسية لدى الأقباط، القاهرة: يافا للدراسات والأبحاث، ١٩٩٠ ، وغالى شكرى، الأقباط في وطن متغير، القاهرة، جريدة الأهالي، ١٩٩٠ ، ومحمد جلال كشك، ألا في الفتنة سقطوا: تحليل علمي بالوثائق للفتنة الطائفية، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٢ ، رفعت السعيد، مسلمون وأقباط، القاهرة: مطابع شركة الأمل للطباعة والنشر، ١٩٩٣.

١٣٧ ـ توفيق الحكيم "عودة الوعي: كلمة في ذكرى عبد الناصر"، الأهرام ٢٨/ ٩/ ١٩٧٤ ، وتوفيق الحكيم "مصر والحياد"، الأهرام، ٣/ ٣/ ١٩٧٨.

١٣٨ ـ محمد أحمد فرغلي، "أوافق على اقتراح الحكيم ولكن ليس الآن"، الأخبار ٨/ ٣/ ١٩٧٨.

١٣٩ ـ وحيد رأفت، "الحياد المرفوض"، الأخبار ١١/ ٣/ ١٩٧٨.

١٤٠ ـ توفيق الحكيم، "الحياد المطلوب"، الأخبار ١٨/ ٣/ ١٩٧٨ (رد على وحيد رأفت.)

١٤١ـ وحيد رأفت ، "قضية الحياد أيضا"، الاخبار٢٥/ ٣/ ١٩٧٨.

١٤٢ ـ د. إبراهيم على صالح، "للأستاذ الحكيم"، الأخبار ٢٣/ ٣/ ١٩٧٨.

١٤٣ ـ د. ميلاد حنا، "المستهدف هو عزل مصر . . . وليس حيادها"، الجمهورية ٢٤/ ٤/ ١٩٧٨.

١٤٤ ـ د. بنت الشاطئ، "شخصية مصر: هل يمكن أن تكون موضع نظر؟!"، الأهرام ٢٨/ ٤/ ١٩٧٨,

١٤٥ ـ د. حسين فوزى، "أفزعني رأى د. وحيد رأفت"، الأخبار ٢٣/ ٣/ ١٩٧٨ ، توفيق الحكيم، "هذا هو رأى مصر في حياد مصر"، أخبار اليوم ٨/ ٤/ ١٩٧٨ ، توفيق الحكيم، "ندوات للحياد" الأهرام ١٣/ ٤/ ١٩٧٨ ، د. حسين فوزى النجار، "جدل في حياد مصر". الأهرام ٦/ ٥/ ١٩٧٨ ، توفيق الحكيم، "العروبة بين الوحدة والحياد"، الأهرام ٢١/ ٤/ ١٩٧٨٩ ، يوسف إدريس، "إلى الكبير الحكيم"، الأهرام ٢١/ ٤/ ١٩٧٨ ، عبد العظيم رمضان، "تساؤلى توفيق الحكيم"، الجمهورية ٢٤/ ٤/ ١٩٧٨ ، توفيق الحكيم، "المفكرون وصورة المستقبل"، الأهرام ٧/ ٥/ ١٩٧٨.

١٤٦ ـ توفيق الحكيم، "كلمة أخيرة . . . لا أخراى: هذا هو معنى الحياد الذى أطالب به"، الأخبار ١٢/ ٥/ ١٩٧٨.

١٤٧ ـ لويس عوض، "الأساطير السياسية"، ٧/ ٤/ ١٩٧٨.

١٤٨ ـ رجاء النقاش، القومية العربية والنازية"، المصور ٢٧/ ٤/ ١٩٧٨.

١٤٩ ـ سعد الدين إبراهيم، "الفرق بين الأساطير والتاريخ" الأهرام ١٣/ ٥/ ١٩٧٨.

١٥٠ ـ أحمد بهاء الدين، "عن مصر والعروبة" الأهالي ٢٢/ ٣/ ١٩٧ ، و"مشاغبات قومية أو حكاية العروبة مع الكتاب المصريين"، الأهرام ٣٠/ ٤/ ١٩٧٨.

١٥١ ـ رجاء النقاش، الانعزاليون في مصر: رد على توفيق الحكيم ولويس عوض وآخرين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦).

١٥٢ ـ انظر منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات: ثورات ، حركات ، كتابات ، الكويت: دار القلم ، ١٩٨٦ ، ص ٢٩ـ٣٠.

١٥٣ ـ محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية، ج٢، مرجع سابق، ص ٢٩٥ـ٢٩٦.

١٥٤ ـ المرجع السابق، ص٣٠١.

١٥٥ ـ المرجع السابق، ص ٣٠٦ ـ ٣١٤.
١٥٦ ـ المرجع السابق ، ص ٣١٠ ـ ٣٤٨.
١٥٧ ـ السياسة الأسبوعية ٢٣/ ٤/ ١٩٢٧.
١٥٨ ـ المنار، م٥، ١٩٠٢، الاجتماع الاول ج١ ص ٢٧ ـ ٣٢ ، الاجتماع الثانى ج٢/ ٣ ص ـ ٦٥ ـ ٧١/ ص ١٠٥ ـ ١١٠ ، الاجتماع الثالث ج٤/ ٥ ص ٤١ ـ ١٤٦/ ص ٤١ ـ ١٤٦/ ص ٨٣ ـ ١٩٠.
١٥٩ ـ المنار ، م٥، ١٩٠٢.
١٦٠ ـ السنة وصحتها والشريعة مناقبها: رد على دعاة النصرانية بمصر، المنار، م١٩، ج١، ص ٢٥ ـ ٥٠، ١٩١٦.
١٦١ ـ أمانى المبشرين أو محاولتهم للموسرين، المنار، م٢٢، ج٤، ١٩١٩، ص ٣١٣ ـ ٣١٤.
١٦٢ ـ نقد عبارة فى المنار والمناظرات بين دعاة النصرانية وعلماء الإسلام، المنار، م١٧، ج٣، ١٩١٤، ص ١٨٨ ـ ١٩٢.
١٦٣ ـ محاربة متعصبى القبط وغيرهم للمنار، المنار م١٧، ج٦، ١٩١٤، ص ٧٨ ـ ٤٨٠.
١٦٤ ـ المسلمون والقبط ، المنار، م١٤، ج٣، ص ٨ ـ ١١٤، و المؤتمران المصريان القبطى والإسلامى، المنار م١٤، ج٢، ص ٥٩ ـ ١١٦ ، و المسلمون والقبط (النبذة الثانية، ٣، ٤، ٥)، المنار ج٣، م١٤، ص ٢٠١ ـ ٢٢٦ ، و المسلمون والقبط (النبذة السادسة)، المنار م١٤، ج٣، ص ٢٧٣ ـ ٢٩٥ ، و مناظرة عالم مسلم (لدعاة البروتستانت فى بغداد والمؤتمر المصرى)، المنار، م١٤، ج١، ص ١٤ ـ ٩٢٢.
١٦٥ ـ مسألة الزواج من الكتابية وعدم تزويج الكتابى، المنار م٢٣، ج٦، ص ٣٧ ـ ٢٤٠.
١٦٦ ـ مدينة القوانين وسعى المتفرنجين لنبذ بقية الشريعة وهدم الدين، المنار م٢٣، ج٧، ص ٣٩ ـ ٥٤٨.
١٦٧ ـ منشأ فكرة لترجمة القرآن وسببها ، المنار، م٢٦، ج١، ١٩٢٣، ص ٨١ ـ ٤٩٦.
١٦٨ ـ تابع بحث ترجمة القرآن، المنار، م٢٦، ج٨، ص ـ ٦٠ ـ ٥٨٤.
١٦٩ ـ انظر على سبيل المثال ، محمد سعيد رمضان البوطى ، اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية، دمشق : مكتبة الفارابى ، ١٩٧٠ ، ومحمد عيد عباسى ، المذهبية هى البدعة ، دمشق : دار الوعى العربى ، ١٩٧٠.
١٧٠ ـ فى تفاصيل المناظرات بين السنة والشيعة انظر: فى تفاصيل المشادات بين السنة والشريعة انظر ، المنار، م٢٨، ج٥، مسألة القبور والشاهد عند الشيعة: مناظرة بين عالم شيعى وعالم سنى، المنار، م٢٨، ج٦، ١٩٢٥ ، والرد على مسألة العالم الشيعى للأستاذ الشيخ، ص ٢٩ ـ ٤٤٩، المنار، عبد القادر الهلالى، م٢٨، ج٧، ص ١٦ ـ ٥٣٣ ، مصطفى نور الدين، باب المراسلة والمناظرة والانتقاد (لزيادة القبور للترك)، المنار م٢٨، ج٨، ص ـ ٢٥ ـ ٦٢٩، دعاية الرفض والخرافات والتفريق بين المسلمين الشيخ محسن الأمينى ، المنار، م٢٩، ج٦، ١٩٢٦ ، ص ـ ٢٤ ـ ٤٣٢، السنة والشيعة أو الوهابية والرافضة، المنار ، م٢٩، ج٧، ص ٣١ ـ ٥٣٨، المنار، م٢٩، ج٨، ص ـ ٥٩٥ ـ ٦٠٤، أعداء رافضة العلويين للمنار والإرشاد، المنار، م٢٩، ج٨، ، ص ٦٠٤ ـ ٦٠٧، عبد الحسين شرف الدين (علام شيعى يطلب المناظرة)، المنار، م٣١، ج٢، الرسالة الأولى للعلاقة السيد عبد الحسين شرف الدين، المنار، م٣٢، ج١، المناظرة بين أهل السنة والشيعة، المنار، م٣٢، ج٢، ص ٤٥ ـ ١٦٠، السنة والشيعة والاتفاق بينهما والوسيلة إليه، ورأينا، المنار، م٣٢، ج٣، ورأى علامة الشيعة فيه، المنار، ص ـ ٣٢ ـ ,٢٣٨ وانظر أيضا ، عز الدين إبراهيم ، "السنة والشيعة ضجة مفتعلة" ، مجلة العلوم الإسلامية ، ديسمبر ١٩٨٢ ، والشيخ محمود شلتوت ، "مقدمة قصة التقريب" ، المنتقى ، ع ٣ ، عمر التلمسانى ، "التقريب بين الشيعة والسنة واجب الفقهاء الآن" ، المختار الإسلامى ، ع ٣٧ ، سنة ٧ ، ٩ ـ ١٠/ ١٩٨٥ ، والسيد محمد حسين فضل الله ، نحو مفهوم للمذاهب كوسائل لفهم الإسلام والوحدة الإسلامية" ، مجلة التوحيد ، ع ٧ ، ربيع الأول ـ ربيع الثانى ١٤٠٤هـ.

فهرس عام

للكتب الستة

الكتاب الأول

الكتاب الثانى

الكتاب الثالث

الكتاب الرابع

الكتاب الخامس

الكتاب السادس


العالمية للتجليد
ت : ٢٩٧٢٢٦٦ ـ ٠١٠/١٥٤٢٢٩٦


العالمية للتجليد
ت : ٢٩٧٢٢٦٦ ـ ٠١٠/١٥٤٢٣٩٦
لصاحبها على

هذه الحولية

أمتى فى العالم

* تحدد مناطق الاهتمام والمجال الحيوى لها العوالم المتنوعة عالم الأحداث والأفكار والأشخاص والرموز المرتبط بعالم المسلمين.

* وتحيى معنى الأمة كوحدة تحليل، وليس معنى ذلك تخطى الواقع أو القفز عليه بل هو تعبير عن افتقاد معنى الأمة الجامعة، الأمة نسق جامع بين الجماعة الوطنية ووحدات الانتماء الفرعى الحاضنة والتى تعنى تفعيل وتوظيف هذه التكوينات المتنوعة فى خدمة المصالح والأهداف الكبرى والمقاصد الكلية التى تصب فى فاعلية الكيان وعافيته.

* وتعنى أن الأمة الإسلامية دائمًا فى قلب العالم سواء فى مرحلة نموها وقوتها ووحدتها وصعودها أو سواء فى مرحلة جمودها وتخلفها وضعفها وتجزئتها، وإذا كانت المراحل المتعاقبة من تاريخ الأمة تبرز التطور فى هذا الوضع المحورى ، سواء كانت الأمة شاهدة أو مشهودة، فإن المرحلة الراهنة من تاريخ الأمة فى نهاية القرن العشرين بعد انتهاء الحرب البارد تمثل مرحلة من مراحل إعادة تشكيل مناطق هذه الأمة والعلاقات فيما بينها والعلاقات بينها وبين بقية العالم.

* وتتبصر هذه المرحلة من إعادة التشكيل باعتبارها حلقة من حلقات سابقة فى مسلسل التحول من الشهود إلى المشهودية خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين، والتى مارس فيها «الخارج» «والآخر» أو «الغير» تأثيراته على الأمة وبصورة متصاعدة، لا تعكس فقط ما أضحى عليه «الخارج» من قوة ومكنة، ولكن ما أضحى عليه الداخل من ضعف ووهن.

* * *

تعريف بالمركز



* تم تأسيس مركز الحضارة للدراسات السياسية فى ديسمبر ١٩٩٧ ليقوم على
تتكون من عدة مستويات ، وغايتها الأولى إصدار سلسلة من الكتب والدراسات فى
تهتم بقضايا الأمة الإسلامية وهمومها.

* ويهدف لتحقيق التواصل والتفاعل بين اتجاهات فكرية مختلفة يربطها جميعًا ال
مصالح الأمة العربية والإسلامية ، ويغطى مناطق الاهتمام بعالم المس

* يأمل المركز مد جسور التعاون والتفاعل مع مفكرينا وعلمائنا فى كافة التخص
إلى تعبئة الجهود البحثية لجيل الشباب من الباحثين، واستكتابهم فى موضوعات
المسلمين مع إتاحة الفر ... فادة من تجربة كبار الأساتذة والخبراء.

* تعتبر هذه الحولية «أمتى ... إنتاج المركز.